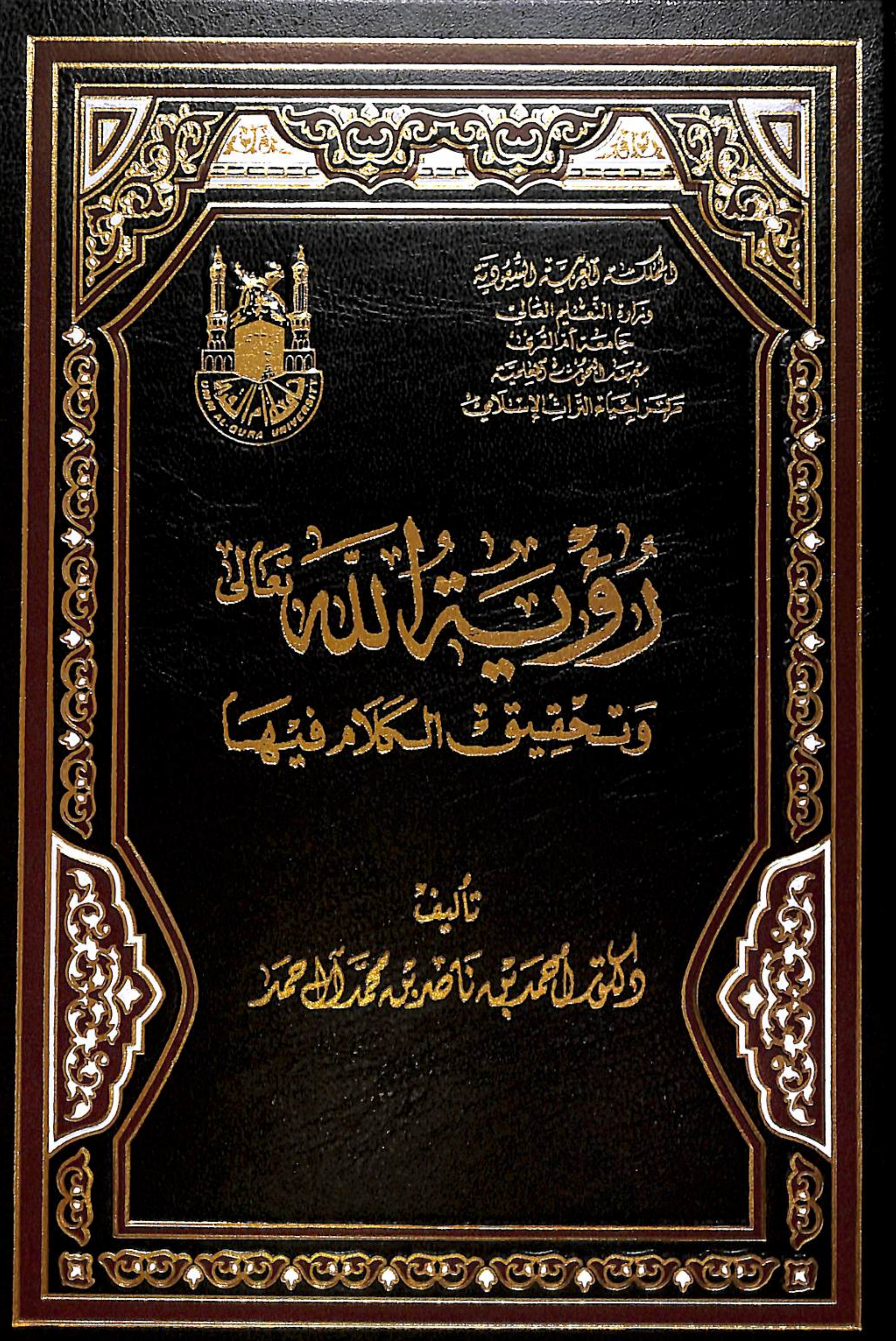
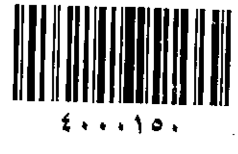

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية
مركز إحياء التراث الإسلامي
UMM AL-QURA UNIVERSITY
رؤية الله تعالى
وتحقيق الكلام فيها
تأليف
دكتور أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي
مركز بحوث الدراسات الإسلامية
مكة المكرمة



سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية
(١١)





تأليف :
دكتور أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد



رؤية الله تعالى
وتحقيق الكلام فيها

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩١م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أتقدم بشكري العظيم إلى الله العلي الكريم الذي بيده عوني وتيسير أمري . واعترافاً بالفضل واستجابة لقول الرسول ﷺ : « إن أشكر الناس لله عز وجل أشكرهم للناس »(١) . فإني أتقدم بالشكر الجزيل لحكومتنا الرشيدة على ما توليه من عناية فائقة في سبيل نشر العلم بتوفير كافة وسائله ومتطلباته . كما أشكر سعادة القائمين على جامعة الملك عبد العزيز على ما يبذلونه من الجهود المتواصلة لخدمة العلم وطلابه وتوفير أسباب الراحة لهم .

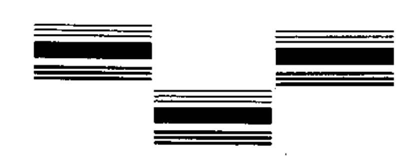
ثم إني أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان العميق إلى من له اليد الطولى في مساعدتي وتوجيهي أعني به المشرف على هذه الرسالة وهو فضيلة شيخي الدكتور : عوض الله جاد حجازي ، الذي كان له الفضل في توجيهي إلى اختيار الموضوع ووضع خطته ، ثم بعد ذلك في قراءته والإشراف على جزئياته ، فهو صاحب فضل سابق ولاحق على هذه الرسالة . وأقول بحق إنه منحني كل ما من شأنه أن يبرز هذا البحث إلى حيز الوجود ، فلم تكن ساعة الإشراف المقررة شيئاً بالنسبة إلى الوقت الذي منحني فقد فتح لي قلبه وبيته في كل وقت مع كثرة ما لديه من المحاضرات في قسم الدراسات العليا ، والطلاب الذين يشرف عليهم . وبالرغم من ضيق وقته كان يستحثني على الجد والنشاط والعمل المتواصل ، وكان يراجع كل ما أكتب في بيته في أسرع وقت ، فلم يكن مشرفاً فحسب بل كان أباً عطوفاً ، وإنني أعترف بعجزي عن تقديم

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥/٢١٢ .

الشكر له في عبارات إذ لا توفيه بعض حقه ولا أملك إلا أن أبتهل إلى الله تعالى أن يمد في عمره ويهبه الصحة والعافية وأن يبارك في وقته ويسدد خطاه إنه سميع مجيب .

كما أشكر فضيلة الشيخ الدكتور : محمد يوسف الشيخ الذي أشرف على الرسالة في عامها الأول . والذي استفدت الكثير من علمه وتوجيهاته في السير في البحث ومناقشة الأدلة فجزاه الله أحسن الجزاء .

كما أني أتقدم بالشكر الجزيل لكل من كانت له يد المساعدة والتوجيه والإرشاد ، وأرجو من المولى الكريم رب العرش العظيم أن يكلأ الجميع بعنايته وجميل رعايته ، وأن يتولى جزاءهم عني بما يكافئهم إزاء ما بذلوه من جهود إنه سميع مجيب وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم .



المقدمـــة

الحمـد لله الـذي ينصر رسلـه والذيـن آمنـوا في الحيـاة الدنيـا ويـوم يقـوم الأشهاد تعالى ربنا عن صفـات المحدوديـن وتقـدس عن شبـه المخلـوقين وتنـزه عن مقالـة المعطـلين . أحمده حمداً يوجب المزيـد ، وأشكـره على ما منَّ علـــيّ من الإيمان بجميع صفاتـه التـي وصف بها نفسه في محكـم تنزيلـه ، وعلى لسان نبيـه محمد ﷺ شكر شاكـر لنعمائه ، التي لا يحصيها أحد سواه . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، الذي يعلم السر وأخفى ، لا تخفى عليه خافيـة في الأرض ولا في السماء وهو السميع البصير .

وأشهد أن محمداً عبده ورسولـه ، أعلـم النـاس بالحق وأنصحهـم للخلـق وأكمل الناس بياناً وعبارة ، بلغ الرسالة وأدى الأمانـة ، وسأل ربـه لذة النظـر إلى وجهه الكريم . صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابـعين إلى يوم الديـن الذيـن أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنـة من الصفـات ونزهـوه عن مشابهة المخلوقـات . هم أدعى الناس للنقل الصحيح وأولاهم وأحقهم بالمعقول الصريح ، فهـم الفرقـة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة . ولما كان هذا مسلكهـم ، ولم يكن أحـد منهم يعـارض الـنصوص بمعقولـه ، كانـوا متفـقين لا تنـازع بينهم معتصمين بالقرآن والإيمان .

ثم خلـف من بعدهـم خلـق اتبعـوا أهواءهـم وافترقـوا إذ تتابـعت الفـرق بالخروج في بدعها .

وكان بين السلف والمبتدعة في كل زمـان اختلافـات في الصفـات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي بل على قول إقناعي .

ثم بعد أن ناظر أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي ، وألزمه في أمور لم يخرج عنها بجواب أعرض عنه وانحاز إلى طائفة السلف ، ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهباً منفرداً .

وبعد : فحين قدَّر الله تعالى لي أن ألتحق بقسم الدراسات العليا الشرعية بمكة المكرمة وأن أتخصص في العقيدة ، وكانت لائحة الدراسات تنص على أن يختار كل طالب موضوعاً في نفس تخصصه يكتب فيه رسالة يقدمها إلى القسم يمنح بموجبها الماجستير . ولما كنت متخصصاً في هذا الفرع الذي يبحث في أصول الدين التي هي أشرف العلوم وأجلها على الإطلاق إذ شرف العلم بشرف المعلوم وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع والحاجة إلى هذا الفقه فوق كل حاجة .

وكان من الواجب عليّ أن أختار موضوعاً يبحث في هذا المسلك ، ولما كان هذا العلم أشرف العلوم كما قلنا لأن من معلومه الله تبارك وتعالى الذي هو أشرف المعلومات ازداد طلبه في نفسي فرغبت أن أكتب في موضوع يتعلق بذات الباري تبارك وتعالى فاخترت موضوع « رؤية الله تعالى » التي هي أكمل النعيم لمن عرفه . ثم بدأت أقرأ في هذا الموضوع وأقلب صفحات الكتب القديمة لأرى ما كتب حول هذا الموضوع فشجعني على الكتابة فيه أمور منها : أني وجدت في النظرة الإجمالية له سعة في البحث والجدل فأردت أن أخوض هذه اللجة وأن أتتبع فيها مسالك القوم في نقاشهم وحجاجهم كي أنتفع في سائر المسائل العلمية ، وإنه لشرف عظيم أن يخوض مثلي هذه المعارك الطاحنة بين أولئك الأبطال .

ثم إن هذا الموضوع ــ على حد علمي ــ لم يكتب فيه أحد على طريقة موضوعية ولم يفرد في مؤلف إلا على صفة جمع ما ورد فيه من آيات

وأحاديث وشرحها من غير استقصاء للأقوال ومناقشتها ، ثم إن الكثير من الباحثين في مسائل العقيدة يتناوله في فصل من فصول كتابه الذي يتناول مسائل كثيرة من مسائل العقيدة ، وإذا استوفى جانباً من الموضوع قصر في الآخر ، وتناول النفاة هذا الموضوع على سبيل أنه مستحيل على الله تعالى واستدلوا لرأيهم بما يرون دلالته من الآيات وغيرها . فأردت أن ألم شتات هذا الموضوع ، وأن أحقق الكلام فيه محاولاً قدر استطاعتي استقصاء الأقوال ومناقشتها ، لا على جهة التعصب لمذهب ، وإنما بحثاً للحق وتأييداً له .

ولقد شاع في الأوساط العلمية أن الخلاف في هذا الموضوع خلاف لفظي . وقد استبعدت هذا لأن الكلام في هذا الموضوع طال واتسع ، فأردت أن أستبين الحقيقة حتى أظفر بالحق فيها ، وأصل إلى نتيجة حاسمة .

ثم إن رؤية الله تعالى إذا ثبتت كما هو رأي أحد الفريقين المتخاصمين هي أعظم نعمة وجزاء للمؤمنين . فقد أشاد الكتاب المبين بهذه النعمة العظمى وامتيازها على سائر النعم وأنها الفضل الذي يمنحه الله تعالى للمؤمنين على غير توقع فوق ما يشاءون من النعيم حيث يقول : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾[1] ، ويقول : ﴿ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ﴾[2] فقد فسرت الزيادة والمزيد بالنظر إلى وجه الله تبارك وتعالى في كثير من الأحاديث الصحيحة فرجوت في نفسي أن تكون رؤية الله تعالى أمراً واقعاً حقاً فإذا ما كان ذلك رجوت الله تعالى أن أكون في زمرة أولئك الذين خصهم الله بذلك الفضل وهذه النعمة ، وكان هذا باعثاً قوياً على اختياري لهذا الموضوع .

---

(١) سورة يونس : آية ٢٦ .

(٢) سورة ق : آية ٣٥ .

وبعد تصوري للموضوع بجزئياته ومسائله رأيت تقسيمه إلى أحد عشر فصلاً كالتالي :

الفصل الأول : ويبحث في تعريف الرؤية لغة واصطلاحاً .

الفصل الثاني : في تحديد آلة الرؤية .

الفصل الثالث : ويبحث في رؤية الله تعالى ، ويشمل هذا الفصل على :

١ ـــ تمهيد في بيان الأقوال في رؤية الله تعالى ، وهي :

القول الأول : الجواز ، وهو قول أهل السنة والجماعة .

القول الثاني : المنع ، وهو مذهب المعتزلة ومن تبعهم .

٢ ـــ تحرير محل النزاع في الرؤية .

الفصل الرابع : في نفاة الرؤية وأدلتهم ومناقشتها . وفي هذا الفصل عرضت أدلتهم النقلية والعقلية وناقشتها وقد استدلوا نقلاً بأربعة أدلة ، وعقلا بأدلة كثيرة تنحصر في أربعة .

الفصل الخامس : ويبحث هذا الفصل في أدلة أهل السنة على جواز الرؤية . وقد سقت أدلتهم النقلية والعقلية على الجواز .

الفصل السادس : وهو في رؤية الله تعالى في الدنيا . والكلام في هذا الفصل على قولين : الأول : جوازها ووقوعها . الثاني : نفي وقوعها .

الفصل السابع : وهو في رؤية النبي محمد ﷺ لربه تبارك وتعالى في الدنيا بعيني رأسه . والكلام في هذا الفصل على مذهبين : الأول : النفي . الثاني : الإثبات .

الفصل الثامن : وهو في رؤية الله تعالى بالقلب في الدنيا . والبحث في هذا الفصل يتناول رؤية النبي ﷺ لربه تبارك وتعالى بقلبه . وغيره ﷺ من المؤمنين .

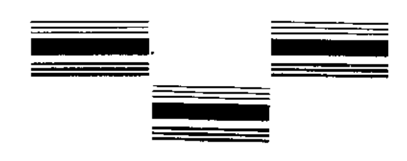
الفصل التاسع : في رؤية الله تعالى في المنام . والبحث في هذا الفصل من جهة الجواز ، والوقوع حيث صح عنه ﷺ أنه رأى الله مناماً . ثم إنه يجوز لغيره ﷺ من المؤمنين رؤيته مناماً وليس هو كما يراه النائم .

الفصل العاشر : ويبحث في رؤية الله تعالى يوم القيامة . والكلام في هذا الفصل في أدلة الوقوع وهي كثيرة جداً . ثم فيمن تكون له هذه الرؤية في القيامة ؟

والأقوال في ذلك ثلاثة : القول الأول : العموم . والقول الثاني : الخصوص بمن أظهر التوحيد . والقول الثالث : الخصوص بالمؤمنين .

الفصل الحادي عشر : وهو في رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة . والكلام في هذا الفصل في أدلة الوقوع ومناقشتها ، والأدلة على ذلك كثيرة جداً ، فاستدلوا من الكتاب بأربعة أدلة ، كثر الخلاف فيها بين أهل السنة ، والمعتزلة ومن تبعهم ، ثم استدلوا من السنة أيضاً .

هذا وأسأل الله الكريم أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه والباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه وأن يحفظنا من مزالق الضلال ومهاوي الردى إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير وصلى الله وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .



الفصـــل الأول
في تعريف الرؤية

الرؤية لغـــةً :

النظر بالعين أو القلب ، ومادة « نظر » هذه الأحرف الثلاثـة أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة .

قال اللحيـاني : قال الـكسائي : اجتمـعت العـرب على همز ما كان من رأيت ، واسترأيت وارتأيت في رؤية العين ، وبعضهـم يتـرك الهمـز وهـو قليـل كما تقول العرب : ريته ، بمعنى رأيته .

قال : وكل ما جاء في كتاب الله مهموز .

والرئى ما رأت العين من حال حسنـة ، وتـراءى القـوم إذا رأى بعضهـم بعضاً وراءى فلان يرائي .

وتقول العرب : رجل رءاء كثير الرؤيـة ، قال غيـلان الربعـي : كأنها وقـد رآها الرءاء . أي الشخص الكثير الرؤية .

ويقـال : رأيتـه بعينـي رؤيـة ، ورأيتـه رأي الـعين أي حيث يقـع الـبصر عليه .

ويقال من رأى القلب ارتأيت ، وأنشد :

ألا أيها المرتئـــى في الأمـــــور   سيجلو العمـى عنك تبيـانها[1]

---

(١) انظـر معجـم مقاييس اللغـة ٤٧٢/٢ ، ٤٧٣ لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا . ولسان العرب ٢٩١/١٤ ــ ٢٩٥ لأبي الفضل جمال الدين محمد ابن مكـرم بن منظـور . وانظـر كنـز الفوائد على شرح بحر العقائد للميرغني ص ٥٥ مخطوط .

ومن هذا نستطيع أن نجزم بأن الرؤية في اللغة تتناول أمرين :

رؤية بصر ، ورؤية بصيرة ، والتي يعبر عنها بعبارات مختلفة منها القلب والعقل فهي ليست خاصة برؤية البصر .

واصطلاحاً :

اختلف المتكلمون في تحديدها فقيل هي :

١ ـــ انطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد . وهذا ما ذهب إليه أرسطو[١] ، وأتباعه .

وقد صوروا هذا المعنى في تشبيه واضح فقالوا إن الرطوبة الجليدية مثل المرآة إذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها ، كما ينطبع مثل صورة الإنسان في المرآة لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة ، وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف[٢] .

وحاصل هذا البيان أن جعلت العين بما فيها من الرطوبة الجليدية المشابهة للبرد في لمعانها وصفائها كالمرآة ، إذن لا غرابة في أن تنطبع فيها صورة المرئيات كما تنطبع المرئيات في المرآة العادية .

---

(١) أرسطو هو أشهر فلاسفة اليونان الأقدمين دعاه الفلاسفة بأمير الفلسفة ، وهو مع هذا يعتبر أكبر عقل ظهر في السابقين من الفلاسفة ، ولد في أسطاغيرا من مقدونيا سنة ٣٨٤ق.م وتوفي سنة ٣٢٢ق.م . تعاطى في أول حياته صناعة الطب طلباً للعيش وألف فيه كتاباً أسمه « الصحة والمرض » ، وفلسفته أساسها المحسوسات ، والمشاهدات وقواعد التجارب والمقارنات ، ويلقب بالمعلم الأول لأنه أول من وضع التعاليم المنطقية وله عدة مؤلفات . انظر في هذا دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ١/١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٢/١٨ .

٢ ــ خروج شعاع من العين إلى المرئي على هيئات مختلفة فقيل :

(أ) خروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المرئي ، ويحصل الإدراك التام من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط .

وهذا مذهب جمهور الرياضيين . ثم اختلفوا في أن هذا المخروط مصمت أو مؤتلف من خطوط شعاعية مستقيمة[1] .

(ب) خروج شعاع من العين على هيئة خط واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين ويتحرك طرفه الآخر على المرئي على قدر طوله وعرضه بحركة سريعة جداً فيحصل الإدراك به[2] .

وقد عدّ علي بن محمد الجرجاني في شرحه للمواقف هذا وجهاً ثالثاً من أوجه القول بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المرئي ، فقال : (ثم إنهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة) فذكر الأول المصمت ، والثاني الملتئم ثم قال : (الثالث أنه يخرج من العين جسم شعاعي ــ رقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهي إلى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جداً في طول المرئي وعرضه فيحصل الإدراك به)[3] .

---

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ١٩٤/٧ ، والمقاصد ١٩/٢ .

(٢) شرح المقاصد ١٩/٢ ، بتصرف . وانظر حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي ١٦٧/٢ .

(٣) شرح المواقف ١٩٤/٧ ، ١٩٥ .

والحقيقة أن هذا ليس من أوجـــه هذا الجسم المخروط بل خروج الشعاع على هيئة خط واحد مستقيم كما ذكره يدل على أنها حالة ثانية للقول بالشعاع غير حالة المخروط .

(جـ) « إن الهواء الذي بين العين والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير الكل آلة في الإبصار »[1] ، هذه هيئات القول بخروج الشعاع .

٣ ــ « إن الرؤية تكون بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة » ، فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية »[2] .

وقد ذكر السيد الجرجاني في شرح المواقف قولاً للرازي يرى فيه بطلان الأوجه الثلاثة وما يراه الصواب : فيقول : (قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول أنا نعلم علماً ضرورياً بأن العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم إلى كيفيتها ، ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ، ولا أن يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه واني لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس وإقبالهم على قبولها قال :

٤ ــ ومن المحتمل أن يقال الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة

---

(١) شرح المواقف للجرجاني ١٩٥/٧ .

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ١٩/٢ .

حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخرين إذ ليسا على طرفي النقيض)[1] . وأقول إن هذه الحالة الإضافية إن أمكن حصولها من غير أن يخرج من العين جسم فيستحيل من غير انطباع صورة ، إذ كل ما يرى ينطبع في العين ، وليس كل من يحصل في عينه الانطباع يرى ، فالانطباع شرط لحصول الرؤية في الحاضر والمشاهد ، ومما يؤيد القول بالانطباع ، وأن المرئي المتلون هو الذي يصدر الأشعة فيرتسم بالعين علم صناعة النظارات إذ إن من لديه طول نظر[2] يعالج باستخدام نظارة طبية بها عدسات محدبة « لامة » لكي تعمل على تجميع الأشعة بحيث تقع على الشبكية تماماً .

ومن لديه قصر نظر[3] يعالج باستخدام نظارة طبية بها عدسات مقعرة « مفرقة » ، حيث تعمل على تفريق الأشعة القادمة من الجسم المرئي بحيث تسقط على الشبكية تماماً ، ومما يبطل القول بخروج الشعاع من العين أن الرائي لا يرى ما في المكان المظلم وهو في مكان مضيء ، وعلى العكس تحصل الرؤية . ووجود الضوء شرط لخروج الشعاع ، فلو أن الشعاع يخرج من العين لما امتنع رؤية ما في المكان المظلم وحيث إنه يخرج من المرئي فشعاعه يصل إلى العين ولو كانت في المكان المظلم .

والقول الثالث « مقابلة المستنير للعضو الباصر » هذا القول لا يبعد عن القول بالانطباع ، إذ يمكن أن يقال مع هذا إن من الشروط أن

---

(١) المواقف بشرح الجرجاني ١٩٦/٧ .

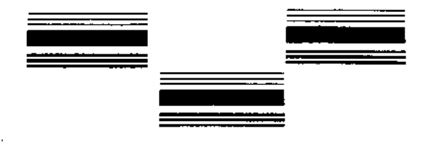
(٢) وهو رؤية الأجسام البعيدة بوضوح ، وعدم رؤية الأجسام القريبة .

(٣) وهو عدم رؤية الأجسام البعيدة بوضوح ورؤية الأجسام القريبة .

ينطبع المرئي في العين فيصبح لا خلاف بين القولين ، أو لا ينطبع فإما أن يخرج من العين جسم شعاعي فيصبح كالقول الثاني ، أو لا يخرج فيكون كقول الرازي إذ الكل اشترط الشرائط ونفى الموانع .

وبعد فإنه مما لا شك فيه أن القول بخروج شعاع من العين ، أو وروده إليها ، أو ما يقع للنفس من حال خاصة عند مقابلة العين للمرئي سبب للرؤية ، وخالق الأسباب والمسببات إنما هو الله تعالى ، والأسباب التي تحصل بها الرؤية ليست فاعلة ، إنما هي أسباب لها ، وهي أيضاً مخلوقة لله تعالى كما قال تعالى : ﴿ والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ﴾[1] .

فإحياء الأرض إنما هو بوجود الماء المخلوق المنزل والفاعل الحقيقي إنما هو موجد الأسباب ومسبباتها لا السبب المباشر وحده .



(١) سورة النحل آية ٦٥ .

الفصـــل الثاني
آلــة الرؤيــة

الرؤية تكون بأحد شيئين إما بالـبصر أو بالـبصيرة . قال ابـن سيـدة[1] : « الرؤية النظر بالعين والقلب »[2] ، وتقول نظرت إلى كذا وكـذا من نظـر الـعين ونظر القلب[3] . ويقال رأى رؤية نظر بالعين ، ورأى رأياً اعتقد بالعقل . ورؤية العين تتعدى إلى مفعول واحـد نحو رأى زيـد القمـر ، وهـي ما تحصل بالمعاينـة والمشاهدة ، أما رؤية القلب فتتعدى إلى مفعولين فيقال رأيت زيـداً عالماً ، وهـي الرؤية العلمية التي تحصل بالعلم والمعرفة ، فهي بمعنى العلم ، والعلم يتعـدي إلى مفعولين .

والمرئيات هي الأضواء والألوان فعند الحكمـاء أن المبصر أولاً وبالـذات هو الضوء واللون ، وإن كان الثـاني مشروطـاً بالأول ، وتعريفهمـا قيـل إنـه غير ممكـن لأنهمـا ظاهـران ، فالإحساس بجزئياتهمـا يطلـع على ماهيتهمـا بحيث لا يفـي ما

---

(١) هو أبـو الحسن علي بن إسماعيـل المعروف بابـن سيـدة الأنـدلسي اللغـوي ، ولـد حوالي سنـــة ٣٩٨هـ . في مدينة « مرسية » من أعمال تدمير شرق قرطبـة ، وكان ضريـراً كأبيـه تلقـى العلـم على أبيه الذي كان قيماً بعلـم اللغة ، وعلى غيره من العلماء وعني مع اللغة بالمنطـق عنايـة طويلـة وحصل على مرتبـة في هذا العلـم ، توفي عام ٤٥٨هـ « بدانيـة » له عدة كتـب في اللغـة ، ولـه كتاب في المنطق . انظر في هذا مقدمة المحققين لكتابه المحكم والمحيـط في اللغـة مصطفـى السقـا والدكتور حسين نصار ٥ ــ ٧ وكشف الظنون ٢/١٦١٦ .

(٢) لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ١٤/٢٩١ .

(٣) انظر لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمـد بن مكـرم بن منظـور ٥/٢١٥ .

يمكن من التعريف على تقدير صحته ، ويقال إن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف ، وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالاً للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته ، والمراد بكونه كمالاً أول أنه كمال ذاتي لا عرضي .

فمعنى كلام الفلاسفة هذا أن الضوء كمال للجسم الشفاف من حيث إنه شفاف ، بمعنى أن الضوء إذا وقع على الشفاف أضاء بخلاف الأجسام الكثيفة فمهما سلطت عليها من أضواء فلا تضيء ، أما الشفاف كالمرآة فإنه متى وقع عليها الضوء أضاءت الجو التي هي فيه ، هذا معنى كون الضوء كمالاً ذاتياً للشفاف . أو أنه كيفية[1] لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر .

وهنا يتوجه سؤال .. **ما الفرق بين التعريف الأول والثاني ؟**

الفرق أن التعريف الأول أشبه ما يكون بالحد ، وأما التعريف الثاني فرسم قطعاً ، لأنه لم يأخذ الفصل المقوم للضوء بل أخذ ظاهرة سلبية وهي أنه لا يتوقف رؤيته على شيء آخر ، ولا شك أن هذا السلب ليس من مقومات الضوء ، لأنه أمر ثبوتي ، والسلب خاصة من خواصه ، فلذا كان التعريف الثاني رسماً قطعاً .

واللون : كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء .

وهذا تعريف بالأخفى كما لا يخفى لكن لعل المراد هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما[2] .

---

(١) الكيف هو « كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج ، ولا نسبة واقعة في أجزائه ، ولا لجملته اعتباراً يكون به ذا جزء » ، الملل والنحل للشهرستاني ١٥/٣ .

(٢) انظر شرح المواقف للجرجاني ٢٣٣/٥ ، ٢٣٤ .

قال التفتازاني : « وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والأوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب وسائر الأشكال وكالطول والقصر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك وأما ما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على أنه يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه »[1] .



(١) شرح المقاصد للتفتازاني ١/١٥٥ .

الفصـــل الثالــث
المذاهب في رؤية الله تعالى

يحسن بنا قبل أن نبدأ الكلام في رؤية الله تعـالى ، أن نذكـر آراء العلمـاء في هذه المسألة ، وأن نوضح محل النزاع بين المختلفين فيها فنقول وبالله التوفيق :

أولاً : لقد اختلف العلماء المسلمون في رؤية الله تعالى ، هل هي جائـزة وواقعـة أو لا ؟ على رأيين :

١ ـــ فذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمـنين سيرونه في الجنة رؤية بصرية ، منزهاً عن صفات المخلوقين .

٢ ـــ وذهب المعتزلة ومن تبعهم إلى أن رؤية الله تعالى بالعين الإنسانية مستحيلة وممتنعة .

ثانياً : تحرير محل النزاع :

وقبل أن نبين أدلة كل مذهب من المذهبين السابقين ، نقول :

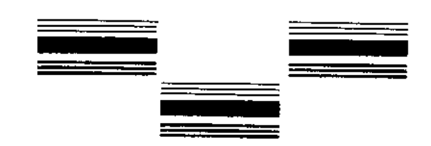
إنـه لا نزاع بين المختلـفين في جواز الانـكشاف العلمـي التـام ، ولا نزاع بينهما في أن الله تعالى مخالف لجميع خلقه ، فالعلم بوجود الله تعالى علماً يقينياً يؤمن به المعتزلة ، ويوقنون به ، وهو معرفة قلبية ، والعلم بأنـه جل شأنـه مخالـف لجميع خلقه أمر متفق عليه بين المعتزلة وأهل السنة .

وإنما محل النزاع في أنك إذا عرفت الشمس أو القمـر بحد أو رسم لمن لا يعرفهما فإنه يحصل له نوع من المعرفة ، فإذا رآهما بعد ذلك ، ثم غمض عينيـه

عنهما فإنه يحصل له نوع آخر من المعرفة أكثر من سابقه ، ثم لو فتح عينيه وحدق بهما فإنه يحصل له نوع آخر أكثر من سابقيه إدراكاً ومعرفة ، وهذه الحالة هي ما تسمى الرؤية ، ولحصولها في الدنيا شرائط خاصة .

فهل هذه الحالة الإدراكية تصح أن تتعلق بذات الله تعالى وتقدس ، حال كونه منزهاً عما يكون للمحدثين[1] ؟!

وهنا يختلف العلماء ، وتتعدد المذاهب ، إذ يذهب الجمهور إلى أن مثل هذه الرؤية جائز وواقع ، ويذهب المعتزلة إلى استحالة ذلك كما سبق القول .



(١) انظر شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٨٢/٢ .

الفصـــل الرابـع
نفـاة الرؤية ، وأدلتهم ومناقشتها

ذهب المعتزلة والجهمية ومن تبعهم من الخوارج والإمامية وبعض الزيدية وبعض المرجئة[1] إلى نفي رؤية الله تعالى عياناً في الدنيا والآخرة ، وقالوا : باستحالة ذلك عقلاً ؛ لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال ، أي ما هو مادي والله تعالى ذات غير مادية ، فمن المستحيل إذن أن يقع عليه البصر ، فالقول برؤية الله تعالى هدم للتنزيه وتشويه لذات الله وتشبيه له حيث إن الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة ، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان حتى يمكن اتجاه الحدقة إليه ، ومن المعلوم علم اليقين أن الله تعالى ليس بجسم ولا تحده جهة من الجهات ولو جاز أن يرى في الآخرة لجازت رؤيته الآن . فشروط الرؤية لا تتغير في الدنيا والآخرة .

قال ابن رشد : « ومن كانت هذه مبادئه فلا يتوقع منه غير هذا إذا كان محترماً لها يستنبط منها النتائج المنطقية »[2] .

واستدلوا على هذا بالسمع والعقل :

فمن جهة السمع :

أولاً قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[3] ، ووجه الدلالة من الآية كما قال عبد الجبار :

---

(١) انظر شرح الطحاوية لعلي بن أبي العز الحنفي ص ١٢٩ ، وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري ٢٦٥/١ .

(٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٨١ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

هو أنه نفى أن يدرك بالأبصار ، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق ، فيقال أدرك الغلام إذا بلغ وأدركت الثمرة إذا نضجت ، وأدرك فلان فلاناً إذا لحقه ، وقال سبحانه : ﴿ حتى إذا أدركه الغرق ﴾[1] يعني لحقه الغرق ، وقال سبحانه : ﴿ قال أصحاب موسى إنّا لمدركون ﴾[2] يعني لملحوقون ، وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة وأدركت الصوت ، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر ، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه ، فاختص بفائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر ، فإذا صح ذلك فيجب أن يكون ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ في باب الدلالة على أنه لا يرى ، بمنزلة قوله لو قال : « لا تراه الأبصار ، فثبت أنه نفى عن نفسه إدراك البصر فيتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات[3] .

ومما يؤيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمداً ﷺ رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة ما ذهبت إليه بهذه الآية ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الأحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولا شك أنها من أكثر الناس علماً بلغة العرب ، فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب .

وأيضاً « إن الباري تعالى تمدح بكونه لا يرى ، حيث إن قوله « لا تدركه الأبصار » وقعت في أثناء المدائح فإن ما قبلها مشتمل على المدح والثناء ، وقوله بعدها ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ أيضاً مدح وثناء ، فيجب أن يكون قوله ﴿ لا

---

(١) سورة يونس آية ٩٠ .

(٢) سورة الشعراء آية ٦١ .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٣٢ ، والمغني له ٤/١٤٤ ، ١٤٥.

تدركه الأبصار ﴾ مدحاً وثناءً ، وذلك يوجب الركاكة ، وهي غير لائقة بكلام الله تعالى وتقدس ، وحينئذ نقول : إن كل ما كان عدمه مدحاً ولم يكن ذلك من باب الفعل[1] كان ثبوته نقصاً في حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾[2] وقوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[3] وقوله ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾[4] إلى غير ذلك ، فوجب أن يقال كونه تعالى مرئياً محال »[5] .

وقد أطال القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الدليل وفرض الاعتراضات والرد عليها فقال بعد تقرير وجه الدلالة :

فإن قيل : ولو قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟

قلنا : لأن الرائي ليس بكونه رائياً حالة زائدة على كونه مدركاً ، لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر ، إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول والمعلوم خلافه .. يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم : أدركت

---

(١) قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه بقوله : ﴿ وما الله يريد ظلماً للعالمين ﴾ (سورة آل عمران آية ١٠٨) وقوله : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ (سورة فصلت آية ٤٦) مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعاً لهذا النقض عن كلامهم ، وما أثبت لنفسه كالعفو والانتقام فالأول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال لله تعالى .

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٣) سورة الشورى آية ١١ .

(٤) سورة الإخلاص آية ٣ .

(٥) تفسير الرازي ١٣/١٢٧ ، وانظر الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٣٥ — ٢٣٩ ، والمغني ٤/١٥٠ — ١٥٦ .

ببصري هذا الشخص ، وبين قولهم رأيت ببصري هذا الشخص ، أو أبصرت ببصري هذا الشخص ، حتى لو قال أدركت ببصري وما رأيت ، أو رأيت وما أدركت لعد مناقضاً ..

فإن قيل : ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح ؟

قلنا : لأن سياق الآية يقتضي ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، لأن جميعه في مدائح الله تعالى ، وغير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا :

فلان ورع تقي نقي الجيب مرضي الطريقة أسود يأكل الخبز يصلي بالليل ويصوم النهار ، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح .

يبين ذلك : أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفي الصاحبة والولد ، بين أن تميزه عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى . وبعد فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك .

فإن قيل : وأي مدح في أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات ؟

قلنا : لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائياً ولا يرى ، ولا يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم بانضمام شيء آخر إليه يعتبر مدحاً وهكذا فلا مدح في نفي الصاحبة والولد مجرداً ، ثم إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به صار مدحاً ، وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له ، فإن المعدومات تشاركه في ذلك ، ثم يصير مدحاً بانضمام شيء آخر إليه ، وهو كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موجوداً ، كذلك في مسألتنا .

فإن قيل : إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح كيف يصير مدحاً .

قيل له : لا مانع من ذلك فمعلوم أن قوله عز وجل ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾[1] بمجرده ليس بمدح ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾[2] .

فإن قيل : فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب ، حتى يحسن أن يمدح الواحد غيره بأنه جاهل قوي القلب شجاع ؟

قيل له : إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا ، جاهل وعاجز وما شاكلها . لا تختلف فائدته ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام ، بل يفيد النقص بكل حال ، سواء ضم إلى غيره أو لم يضم ، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه .

فإن قيل : فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحاً بأن ينضم إليه قولنا عالم ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحاً لما لم يكن مدحاً في نفسه ، فإذا لم يجز أن يصير مدحاً فكذلك لا يجوز في قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ أن يصير مدحاً بأن ينضم إليه قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ ..

قيل له : إنا لم نقل إن ما ليس بمدح ، إذا انضم إليه ما هو مدح صار مدحاً على كل حال ، بل قلنا : إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح وحصل بمجموعهما البينونة صار مدحاً ، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم ، بخلاف مسألتنا لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذي ذكرناه .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

فإن قيل : وما وجه البينونة ؟

قلنا : وجه البينونة هو أنه يرى ولا يُرى .

فإن قيل : هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادراً على أن يمنعنا من رؤيته ؟

قلنا : هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسدين ، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً ، وبعد : فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز .

فإن قيل : ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات ؟

قلنا : لأن المدح على قسمين أحدهما يرجع إلى الذات ، والآخر يرجع إلى الفعل ، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين :

أحدهما : يرجع إلى الإثبات نحو قولنا قادر عالم حي عليم بصير .

والثاني : يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن .

وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضاً :

أحدهما : يرجع إلى الإثبات نحو قولنا رازق محسن ومتفضل .

والثاني : يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب .

إذا ثبت هذا فالواجب أن ننظر في قوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ من أي القبيلين هو . لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلاً حتى لا يرى وليس يجب في الشي إذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض . . والشيء إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته لا لأنه يفعل أمراً من الأمور وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى

ذاته على ما نقوله .

فإن قيل : ولم قلتم إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً .

قيل له : لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً ألا ترى أن نفي السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً حتى لو قال أحدنا : إنه تعالى ينام . كان هذا أيضاً نقصاً . وبعد فإنه تعالى إذا لم ير فإنما لم ير بما هو عليه في ذاته فلو رئي وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصاً .

فإن قيل : وأي نقص في أن يرى القديم تعالى وما وجه النقص في ذلك ؟

قلنا : لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلاً بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات كان إثباته نقصاً ، وهذا كاف . فإذا أردت التفصيل فلأن فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته .

فإن قيل : وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ أي لا تحيط به الأبصار ؟ فنحن هكذا نقول .

قلنا : الإحاطة ليس هي بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها ألا ترى أنهم يقولون : السور أحاط بالمدينة ، ولا يقولون : أدركها أو أدرك بها ، وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته .

وبعد : فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين فلا يقبل ، على أنه كما لا تحيط به الأبصار لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه .

فإن قيل : لا تعلق لكم بالظاهر ، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن

الأبصار لا تراه ونحن كذلك نقول .

قيل له : إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره ..

فإن قيل : لو كان المراد بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ المبصرون ، لوجب مثله في قوله : ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ أن يكون المبصرين ليكون النفي مطابقاً للإثبات ، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

قيل له : إنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته ، ونفسه يستحيل أن ترى ، لما قد بينا أنه تمدح بنفي الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته ، وما كان نفيه راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقص والنقص لا يجوز على الله تعالى .

وبعد : فإن المراد بقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ المبصرون بالأبصار فكذلك في قوله ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقاً للإثبات والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار فلا يلزم ما ذكرتموه .

فإن قيل : قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[1] خاص في دار الآخرة ومن حق العام أن يحمل على الخاص كما أن من حق المطلق أن يحمل على المقيد . وربما يستدل بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة .

وجوابنا أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه ، وهذه الآية لا

(١) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ .

تحتمل التخصيص لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً يرجع إلى ذاته وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه .

وبعد فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات وليس في الآية ما يقتضي ذلك لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية ، هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه[1] .

وزاد الإمامية على ذلك أيضاً أن أوهام القلوب لا تدركه فكيف بأبصار العيون فقالوا في قوله (﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ :(أي إحاطة الوهم ، ألا ترى إلى قوله ﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ﴾ ليس يعني بصر العيون ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ ليس يعني من البصر بعينه ﴿ ومن عمي فعليها ﴾[2] ليس يعني عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر ، وفلان بصير بالفقه ، وفلان بصير بالدراهم ، وفلان بصير بالثياب . والله أعظم من أن يرى بالعين)[3] .

وبعد استعراضنا لغالب هذه الافتراضات المعارضة وردهم عليها والمحاولات الجادة لكي يسلم لهم الدليل على نفي رؤية الله تعالى نقول : لسنا بحاجة إلى تتبع كل هذه الافتراضات ومناقشتها لأنها مبنية على وجهة استدلال خاطئة وسنبين إن شاء الله الخطأ في وجه الدلالة وهذا كاف لإزاحة الدليل عن مرادهم ، فقد بنوا استدلالهم بالآية على وجهين :

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للمعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٣ ــ ٢٤٢ ، والمغني ١٤٥/٤ ــ ١٦٠ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٤ .

(٣) شرح أصول الكافي للكليني شرح عبد الحسين المظفر ١٠٣/٣ .

الأول : على أن الإدراك المقرون بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وقد نفى والنفي عام في جميع الأوقات والأزمان .

الثاني : أن الله تمدح بكونه لا يرى ــ على فهمهم ــ وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله عنه .

والجواب على الوجه الأول بأوجه :

الوجه الأول :

أن هذا افتراء على اللغة وأنه مجرد دعوى لا دليل عليها وقد رد على هذه الدعوى ابن حزم في الفصل . قال : (واحتجت المعتزلة بقوله عز وجل : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (قال أبو محمد) هذا لا حجة لهم فيه لأن الله تعالى إنما نفى الإدراك ، والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة ليس هذا المعنى في النظر والرؤية فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة ، برهان ذلك قول الله عز وجل : ﴿ فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين ﴾[1] ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقاً جلياً لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله : ﴿ فلما تراءى الجمعان ﴾ وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضاً فصحت منهم الرؤية لبني إسرائيل ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم : ﴿ كلا إن معي ربي سيهدين ﴾ فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى غير الذي أثبته فالإدراك غير الرؤية والحجة لقولنا هو قول الله تعالى)[2] .

---

(١) سورة الشعراء آية ٦١ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/٢ ، ٣.

قال ابن القيم : (فلم ينف موسى عليه السلام الرؤية ولم يريدوا بقولهم ﴿ إنا لمدركون ﴾ إنا لمرئيون فإن موسى عليه السلام نفى إدراكهم إياهم بقوله ﴿ كلا ﴾ وأخبر الله سبحانه أنه لا يخاف دركهم بقوله ﴿ ولقد أوحينا إلى موسى أن أسري بعبادي فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لا تخاف دركاً ولا تخشى ﴾[1] .

فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه فالرب تعالى يرى ولا يدرك كما يعلم ولا يحاط به وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من بعدهم من الآية . قال ابن عباس رضي الله عنهما : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ لا تحيط به الأبصار ، وقال قتادة هو أعظم من أن تدركه الأبصار ، وقال ابن عطية : ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم)[2] .

الوجه الثاني :

أن ﴿ تدركه الأبصار ﴾ موجبة كلية ، وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ، وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل ومع احتمال الثاني فلم يبق فيه حجة لكم علينا ، لأن أبصار الكفار لا تدركه ، هذا على تقدير أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية ، وقلنا ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار ، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض ، فالآية حجة لنا[3] .

---

(١) سورة طه آية ٧٧ .

(٢) حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٩.

(٣) انظر شرح المواقف ٨/١٤٠ ، ١٤١ للجرجاني ، وانظر اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري ص ٦٥ .

الوجه الثالث :

أن قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار .. ﴾ الآية ، وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام ، فإنها لا تعم في الأزمان ، لأنها سالبة مطلقة لا دائمة . ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا[1] .

الوجه الرابع :

ويقال لهم على دعوى العموم في ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ كما قال أبو الحسن الأشعري : (إذا كان قول الله عز وجل ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ في العموم كقوله ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر فخبرونا أليس الأبصار والعيون لا تدركه رؤية ولا لمساً ولا ذوقاً ولا على وجه من الوجوه ؟ فإن قالوا : نعم ، فيقال لهم : أخبرونا عن قوله عز وجل ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ أتزعمون أنه يدركها لمساً وذوقاً بأن يلمسها فإن قالوا : لا ، فيقال لهم : فقد انتقض قولكم إن قوله ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ في العموم كقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾)[2] .

الوجه الخامس :

قال الألوسي : (قد يقال إن قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ المراد نفي الرؤية وقد عدم إذن الله تعالى للأبصار بالإدراك . والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن العباد لا يقدرون على شيء من المقدورات إلا بإذن الله تعالى ومشيئته وتمكينه فلا تدركه الأبصار إلا بإذنه وهو المطلوب . ويؤيد هذا البيان

---

(١) انظر المرجعين السابقين .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٨ .

ويشيد أركانه أنه ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ وقع بعد قوله سبحانه ﴿ وهـو على كل شيء وكيل ﴾ ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أي متـول لأموره ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن إدراكها من أمورها فهو سبحانه وتعـالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويـأذن لها إذا شاء كيف شاء ، وعلى الحد الذي شاء ويقبض عنها الإدراك قبضاً كليـاً أو جزئيـاً في أي وقت شاء كيف شاء ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبـة فإن من هو على كل شيء وكيـل إذا لم تدركـه الأبصار إلا بإذنـه مع كونـه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافيـة كان ذلك غايـة في عزتـه وقهـره وكونـه غالبـاً على أمره)[١] .

الوجه السادس :

قال الرازي : (هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبـات الرؤية لله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام)[٢] .

وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وجـوه يومئـذ ناضرة إلى ربها ناظـرة ﴾ وغيرهـا فإن هذا خاص بالمؤمنين ، ويأتي إن شاء الله بيـان أن النظـر هو الرؤيـة البصريـة قطعاً ، وبيـان أن إلى حرف جـر لا بمعنـى النعمـة على مدعـاكم ، وأن المنفـي في الآية تمدحاً غير الرؤية التي يثبتها أهـل السنـة وهـو الإدراك على وجـه الإحاطـة . وعلى ذلك يمكن التخصيص . أمـا الجواب عن الوجـه الثـاني وهـو قولهم : « إن الله تمدح بأنه لا يرى .. إلخ » .

---

(١) روح المعاني للألوسي ٢٤٦/٧ ، ٢٤٧ .

(٢) الفخر الرازي ١٢٨/١٣ .

نقول هذا الكلام مجرد دعوى فأين الدليل عليها ؟ وثبوت المدح في سياق الكلام ليس لكم فيه دليل على امتناع الرؤية ، بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته ، قال ابن القيم : (فالنفي يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء ، لأن المدح لا يكون إلا بالأوصاف الثبوتية ، وأما العدم المحض فليس بكمال ، ولا يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إلا إذا تضمن أمراً وجودياً كتمدحه بنفي السنة والنوم ، المتضمن كمال القيومية ، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة ، ونفي اللغوب المتضمن كمال القدرة ، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره ، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال الصمدية وغناه ، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه المتضمن كمال توحيده وغناه عن خلقه ، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه ، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته ، ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً ؛ فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه فلو كان المراد بقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك فإن العدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض فإذاً المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به كما كان المعنى في قوله : ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة ﴾[1] أنه يعلم كل شيء ، وفي قوله : ﴿ وما مسنا من

---

(١) سورة يونس آية ٦١ .

لغوب ﴾[1] أنه كامل القدرة ، وفي قوله : ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾[2] أنه كامل العدل ، وفي قوله : ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾[3] أنه كامل القيومية ، فقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ يدل على غاية عظمته وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما مر)[4] .

ثانياً : من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قوله تعالى ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾[5] فقد استدلوا بالآية على عدم الرؤية من وجوه :

الوجه الأول :

قال تعالى ﴿ لن تراني ﴾ و ﴿ لن ﴾ موضوعة للتأبيد وإذا لم يره موسى أبداً لم يره غيره إجماعاً ، قال الزمخشري في معنى ﴿ لن ﴾ : (إنها لتأكيد النفي الذي تعطيه لا وذلك أن لا تنفي المستقبل تقول : لا أفعل غداً فإذا أكدت نفيها قلت : لن أفعل غداً ، والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله تعالى :

---

(١) سورة ق آية ٣٨ .
(٢) سورة الكهف آية ٤٩ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
(٤) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .
(٥) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

﴿ لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾[1] فقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ نفي للرؤية فيما يستقبل ﴿ ولن تراني ﴾ تأكيد وبيان لأن النفي مناف لصفاته .

فإن قلت : كيف اتصل الاستدراك في قوله ﴿ ولكن انظر إلى الجبل ﴾ بما قبله ؟

قلت : اتصل به على معنى أن النظر إليَّ محال فلا تطلبه ، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يزحف بك وبمنْ طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به ، وكيف أفعله ، وكان بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله : ﴿ وتخر الجبال هداً ، أن دعو للرحمن ولداً ﴾[2])[3] .

قال عبد الجبار بن أحمد : (فإن قالوا : أليس أنه تعالى قال حاكياً عن اليهود : ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم ﴾[4] أي لا يتمنون الموت ثم قال حاكياً عنهم : ﴿ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون ﴾[5] ، فكيف يقال إن ﴿ لن ﴾ موضوعة للتأبيد ؟

قلنا : إن ﴿ لن ﴾ موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعمالها إلا حقيقة بل لا يمتنع أن تستعمل مجازاً وصار الحال فيها كالحال في قولهم أسد وخنزير وحمار فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة ثم تستعمل في

---

(١) سورة الحج آية ٧٣ .

(٢) سورة مريم آية ٩٠ .

(٣) الكشاف للزمخشري ٢/١١٣ ، ١١٤ .

(٤) سورة البقرة آية ٩٥ .

(٥) سورة الزخرف آية ٧٧ .

غيرها على سبيل المجاز والتوسع واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها كذلك ههنا)[1] .

هذا ما قالوا في وجه الدلالة بالنسبة للنفي بـ ﴿ لن ﴾ وفي أبديتها له ، ومحاولات الرد على ما يرد عليه من اعتراضات ولكن هيهات فقد أسفر الصبح لذي عينين فالحق أبلج لا يمازجه ريب إلا عند ذي رين فقولهم : (إن لن موضوعة للتأبيد هذا افتراء على اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال الشيخ جمال الدين بن مالك رحمه الله :

ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقوله أردد وخلافه أعضدا[2]

قال صاحب النحو الوافي : (﴿ لن ﴾ وهو حرف يفيد النفي بغير دوام ولا تأبيد إلا بقرينة خارجة عنه فإذا دخل على المضارع نفى معناه في الزمن المستقبل المحض غالباً نفياً مؤقتاً يقصر ويطول من غير أن يدوم ويستمر فمن يقول : لن أسافر ، أو لن أشرب ، أو لن أقرأ غداً أو نحو هذا فإنما يريد نفي السفر أو غيره في قابل الأزمنة مدة معينة يعود بعدها إلى السفر ونحوه إن شاء ولا يريد النفي الدائم المستمر في المستقبل إلا إن وجدت قرينة مع الحرف ﴿ لن ﴾ تدل على الدوام والاستمرار)[3] ويؤيد هذا قوله تعالى حكاية عن مريم : ﴿ إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً ﴾[4] إذ لو كانت ﴿ لن ﴾ هنا تفيد تأبيد النفي لوقع التعارض بينها وبين كلمة ﴿ اليوم ﴾ في

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ بتصرف قليل .

(٢) متن الكافية الشافية في علم العربية لابن مالك ص ٨٦ .

(٣) النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفعية والحياة اللغوية المتجددة لعباس حسن ٢٨١/٤ ، وانظر بدائع الفوائد لابن القيم ٩٥/١ ، ٩٦.

(٤) سورة مريم آية ٢٦ .

الآية ؛ لأن اليوم محدد معين ، وهي غير محددة ولا معينة ، ولوقع التكرار في قوله تعالى ﴿ فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبداً ﴾[1] فما فائدة كلمة أبداً التي تدل على التأبيد إن كانت ﴿ لن ﴾ تدل عليه ثم مع تقييدها بالتأبيد هنا لم تدل عليه قال تعالى : ﴿ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ﴾[2] فكيف إذا أطلقت .

ومما يؤيد عدم كونها للتأبيد المطلق تحديد الفعل بعدها قال تعالى على لسان ابن يعقوب ﴿ فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي ﴾[3] وقال ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في ذكر الدجال : « تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت »[4] فهذه الشواهد دليل على عدم اقتضاء ﴿ لن ﴾ النفي المؤبد .

فإن قيل : كيف دلت ﴿ لن ﴾ على التأبيد في قوله تعالى ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾[5] .

قلنا : لم تدل ﴿ لن ﴾ على التأبيد هنا إلا بسبب قرينة « خارجية » هي العلم القاطع المستمد من المشاهدة الصادقة الدائمة وليس من ذات دلالة ﴿ لن ﴾ والله أعلم[6] .

---

(١) سورة الجمعة آية ٦ .

(٢) سورة الزخرف آية ٧٧ .

(٣) سورة يوسف آية ٨٠ .

(٤) صحيح الإمام مسلم ٢٢٤٥/٤ .

(٥) سورة الحج آية ٧٣ .

(٦) انظر النحو الوافي لعباس حسن ٢٨١/٤ ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ١٣٣ ، وانظر بدائع الفوائد لابن القيم ٩٥/١ ـــ ٩٧ .

قال الغزالي : (وأما قوله سبحانه ﴿ لن تراني ﴾ فهو دفع لما التمسه وإنما التمس في الدنيا فلو قال أرني أنظر إليك في الآخرة فقال : ﴿ لن تراني ﴾ لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم ، وما كان أيضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب على السؤال في الحال)[1] .

فالحاصل : أن ﴿ لن ﴾ هنا لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه ، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله ﴿ لن تراني ﴾ نفياً لذلك المطلوب ، فأما أن تفيد النفي الدائم فلا ؛ وأما عن استشهاد الزمخشري على أن ﴿ لن ﴾ تشعر باستحالة المنفي بها عقلاً فمردود بكثير من الآيات كقوله تعالى ﴿ فقل لن تخرجوا معي أبداً ﴾[2] وقوله تعالى ﴿ لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾[3] ، وقوله تعالى ﴿ لن تتبعونا ﴾[4] . فإن الأخبار الواردة في هذه الآيات كلها جائزات عقلاً لولا أن الخبر منع من وقوعها ، فالرؤية كذلك ، فدعوى الاستحالة العقلية على هذا باطلة لهذه الآيات وغيرها[5] .

أما دعوى عبد الجبار بن أحمد المجاز في قوله تعالى ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم ﴾[6] فمردودة بأن المجاز خلاف الأصل ، فإن الأصل الحقيقة ،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٨ .

(٢) سورة التوبة آية ٨٣ .

(٣) سورة هود آية ٣٦ .

(٤) سورة الفتح آية ١٥ .

(٥) انظر كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد الإسكندري المالكي ٢/ ١١٤ من هامش الكاشف .

(٦) سورة البقرة آية ٩٥ .

وهذه دعوى لا تقف عند حد ، وسهلة يسيرة على كل من كان الدليل ضده ، ومخالفاً لرأيه ، فيرده بدعوى المجاز وأن الحقيقة ما يدعيها ، وتنزلاً نقول : أين القرينة الدالة على أن المراد خلاف الحقيقة ؟ ولا قرينة ههنا فالآية على حقيقتها . و ﴿ لن ﴾ لا تقتضي النفي الأبدي وإن اقتضت فليس يدل على منع الجواز بل على منع وقوع الجائز .

الثاني من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة :

قوله تعالى : ﴿ ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ووجه الدلالة كما قال عبد الجبار : (هو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل فلا يخلو : إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه ، أو علقها به حال تحركه لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل ، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه ، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه دالاً بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه ، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه ، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى ﴿ ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ﴾[1])[2] .

والجواب : أنه علقها باستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال الحركة أو السكون ، وإلا لزم الاحتمال في الكلام ، واستقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً ، فلو فرض وقوعه لما لزم منه محال لذاته ، واستقراره عند حركته ليس

---

(١) سورة الأعراف آية ٤٠ .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٥ .

بمحال ، إذ قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه ، إذ المحال الاستقرار مع الحركة في آن واحد ، لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه[1] .

الثالث من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة :

قوله تعالى : ﴿ وخر موسى صعقاً ﴾ ولو كانت الرؤية جائزة فلِمَ خرَّ موسى عند سؤالها ؟ قال الزمخشري : (﴿ وخر موسى صعقاً ﴾ من هول ما رأى .. ومعناه خرّ مغشياً عليه غشية كالموت ، وروي أن الملائكة مرت عليه وهو مغشي عليه فجعلوا يلكزونه بأرجلهم ويقولون : يابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة)[2] .

بناء على هذا حكموا بامتناع الرؤية على الله تعالى .

والحق أنه ليس فيها دلالة على المنع بل إن دلالتها على الجواز أقرب ، فإن الصعق لم يحدث لموسى عليه السلام إلا عندما رأى الجبل يتدكدك لما تجلى له الرب تبارك وتعالى ظهوراً ، أو على القول أن موسى رأى الله ــ على ضعفه ــ فصعق ، وهذا يدل على الجواز وإنما كان الصعق نتيجة عدم تحمل موسى رؤية الله تعالى في هذه الدار الفانية .

أما ما أورد الزمخشري من مرور الملائكة على موسى وهو صعق .. إلخ . فقد علق عليها الإسكندري قائلاً : (فهذه حكاية إنما يوردها من يتعسف لامتناع الرؤية فيتخذها عوناً وظهراً على المعتقد الفاسد . والوجه التورك بالغلط

---

(١) انظر المواقف للجرجاني ١٢١/٨ .

(٢) الكشاف للزمخشري ١١٥/٢ .

على ناقلها ، وتنزيه الملائكة عليهم السلام من إهانة موسى صفي الله وكليمه بالوكز بالرجل والغمص في الخطاب)[1] .

وهل مثل هذه الرواية يحتج بها على عدم الرؤية ؟ أو يستشهد بها وأنتم تردون الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ ؟ والمنقولة نقلاً صحيحاً بحجة أنها آحاد ، فما أكثر تناقض من يسلك غير سبيل المؤمنين ويتخذ إلهه هواه .

الرابع من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة :

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : ﴿ فلما أفاق قال سبحانك ﴾ أي أنزهك مما لا يجوز عليك . قال الرازي عند حكايته للأوجه التي استدل بها المعتزلة على نفي الرؤية من الآية : (قوله ﴿ سبحانك ﴾ الكلمة للتنزيه فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره ، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى . فكان قوله ﴿ سبحانك ﴾ تنزيهاً له عن الرؤية ، فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه لله تعالى ، وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات وذلك على الله محال فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة)[2] .

هكذا قالوا في تأويلها ، وصحيح أن المراد هو تنزيه الله تعالى وتعظيمه وإجلاله عن أن يتحمل رؤيته من كتب عليه الفناء حتى لا يتعارض مع ما ورد من إثبات الرؤية عن الله وعن رسوله ﷺ في دار الآخرة ، والرؤية ليست من النقائص على ما يدعيه نفاتها فهي ليست نقصاً في المخلوق بل هي كمال وكل

---

(١) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن محمد الإسكندري المالكي ٢/١١٥ . من هامش الكشاف .

(٢) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي ١٤/٢٣٣ .

كمال اتصف به المخلوق ، وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به ، وقد أثبتها الله لنفسه ، وأثبتها له رسوله ﷺ ، وطلبها موسى عليه السلام ، فكيف يصح أن ندعي أنها من النقائص ومن أين لنا القول في هذا ؟ إلا إذا كان فروخ اليونان أعرف بما يجوز على الله ويمتنع من نفسه ، وأعرف من رسله عليهم الصلاة والسلام تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

الخامس من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة :

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لما أفاق أنه قال : ﴿ تبت إليك ﴾ ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ، ولولا أنه ذنب ينافي صحة الإسلام لما قال : ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ قال الزمخشري : (﴿ تبت إليك ﴾ من طلب الرؤية ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ بأنك لست بمرئي ولا تدرك بشيء من الحواس .

قال : فإن قلت : فإن كان طلب الرؤية لقومه على ما قلت فمم تاب ؟

قلت : من إجرائه تلك المقالة العظيمة ــ وإن كان لغرض صحيح ــ على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى)[1] .

قال الباقلاني : (ويقال لهم في قوله تعالى ﴿ تبت إليك ﴾ أنه لم يقل جل اسمه أنه تاب من مسألته إياه الرؤية فيمكن أن يكون ذكر ذنوباً له قد قدم التوبة منها ، فجدد التوبة عند ذكرها لهول ما رأى ، كما يسارع الناس إلى التوبة ويجددونها عند مشاهدة الأهوال والآيات ، ويحتمل أن يكون المعنى في قوله : ﴿ تبت إليك ﴾ من ترك استئذاني لك في هذه المسألة العظيمة ، ومثلها ما لا يكون معه تكليف لمعرفتك والعلم بك .

---

(١) الكشاف للزمخشري ٢/١١٥ :

ويحتمل أن يكون أراد بقوله : ﴿ تبت إليك ﴾ أن أسألك الرؤية لهول ما أصابني لا لأنها مستحيلة عليك ، ولا لأني عاص في سؤالي ، كما يقول القائل : تبت من كلام فلان ومعاملته وركوب البحر ومن الحج ماشياً ، إذا ناله في ذلك تعب ونصب وشدة وإن كان ذلك مباحاً حسناً جائزاً ، والتوبة هي الرجوع عن الشيء ، ومن ذلك سمي الإقلاع عن الذنوب والعود إلى طاعة الله تعالى توبة منها قال تعالى : ﴿ ثم تاب عليهم ليتوبوا ﴾[1] أي رجع بهم إلى الفضل والامتثال ليرجعوا عما كانوا عليه ، فقوله : ﴿ تبت إليك ﴾ أي رجعت عن سؤالي إياك الرؤية ، وهذا هو أصل التوبة وليس الرجوع عن الشيء يقتضي كونه عصياناً فبطل تعلقهم بالآية)[2] .

قال القرطبي : (قال مجاهد في قوله ﴿ تبت إليك ﴾ من مسألة الرؤية في الدنيا .. وقيل قاله على جهة الإنابة والخشوع له عند ظهور الآيات — كما مرّ — .

وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية)[3] .

قال الرازي : (قوله تعالى : ﴿ أنا أول المؤمنين ﴾ يعني أول المصدقين أنه لا يراك أحد في الدنيا .

أو يقال ﴿ أنا أول المؤمنين ﴾ بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بإذنك)[4] .

وسيأتي إن شاء الله تعالى للبحث زيادة عند الاستدلال بهذه الآية عند أهل السنة .

---

(١) التوبة ص ١١٨ .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/٢٧٩ .

(٤) الفخر الرازي ١٤/٢٣٥ .

ثالثاً : مما استدلوا به على نفي قولهم : إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه ، وورد ذكر ذلك في ثلاث آيات :

الأولى :

قوله تعالى : ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ﴾[1] .

وطالب الممكن لا يكون عاتياً مستكبراً بل يكون بمنزلة طلب سائر المعجزات .

الثانية :

قوله تعالى : ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾[2] .

ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال .

الثالثة :

قوله تعالى : ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾[3] .

---

(١) سورة الفرقان آية ٢١ .

(٢) سورة البقرة آية ٥٥ .

(٣) سورة النساء آية ١٥٣ .

فقد سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلماً وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة ، ولو جاز كونه مرئياً لكان سؤالهم هذا سؤالاً لمعجزة زائدة ، ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب[1] .

والجواب عن هذا : أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً .

قال أبو الحسن الأشعري : (إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الإنكار لنبوة موسى ، وترك الإيمان به حتى يروا الله ، لأنهم قالوا : ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم الله سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتاباً من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلاً ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتاباً)[2] .

كما أنكر قول من قال : ﴿ لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ﴾ .. إلى قوله ﴿ أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك ﴾[3] لأنه إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسل والتمرد لا على طلب الزيادة في العلم ، ولو كان طلب الرؤية ممتنعاً في ذاته لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك ، كما منعهم حين طلبوا أمراً ممتنعاً ، وهو أن يجعل لهم صنماً إلهاً يعبدونه كما يفعل غيرهم إذ قال

---

(١) انظر المختصر في أصول الدين ص ١٩١ . وشرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢ للقاضي عبد الجبار .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٥ .

(٣) سورة الإسراء آية ٩٣ .

لهم : ﴿ إنكم قوم تجهلون إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون ﴾[1] .

ولا يتصور سكوت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن بيان الحق لأممهم وخاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية مما يجوز ويمتنع فلما لم يحصل من موسى عليه السلام إنكار على من طلب الرؤية دل ذلك على جوازها .

رابعاً : من أدلتهم السمعية قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم ﴾[2] .

ووجه الدلالة : أن الله تبارك وتعالى نفى كلامه لأحد من البشر إلا من هذه الطرق الثلاثة :

١ ــ **الوحي :**

وهو القذف في الروع ، أي أن الله تبارك وتعالى يقذف في قلب النبي شيئاً لا يتمارى فيه أنه من الله عز وجل ، وهو مثل ما حصل لأم موسى . أو يكون رؤيا منام ورؤيا الأنبياء وحي .

٢ ــ **الكلام بلا وساطة ومن وراء حجاب :**

وذلك مثل كلام الله تبارك وتعالى لمحمد ﷺ عندما عرج به إلى السماء ، وكما كلم موسى عليه السلام ، وقد سأل الرؤية بعد التكليم فحجب عنها .

٣ ــ **إرسال الرسل :**

وهو الملك الذي ينزل بالوحي كما ينزل جبريل عليه السلام أو

---

(١) سورة الأعراف آية ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) سورة الشورى آية ٥١ .

غيره من الملائكة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام من الرسل والملائكة لم يره في غيره إجماعاً ، وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق[١] ، يؤيد هذا ما جاء في حديث مسروق قال : (كنت متكئاً عند عائشة فقالت : يا أبا عائشة : ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت : ما هن ، قالت : من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية . قال : وكنت متكئاً فجلست فقلت : يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني ألم يقل الله عز وجل ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾[٢] ، ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[٣] ، فقالت : أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : « إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين . رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض » ، فقالت : أو لم تسمع أن الله يقول : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم ﴾[٤] ..) الحديث[٥] .

والجواب : كما قال صاحب المواقف (أن التكليم وحياً وقد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية)[٦] . واستدلال عائشة رضي الله عنها بالآية على نفي الرؤية للنبي ﷺ لربه ، هذا

---

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/١٤٢ ، ١٤٣ .

(٢) سورة التكوير آية ٢٣ .

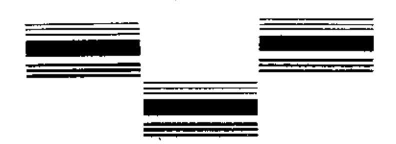
(٣) سورة التكوير آية ١٣ .

(٤) سورة الشورى آية ٥١ .

(٥) صحيح الإمام مسلم ١/١٥٩ .

(٦) شرح المواقف للجرجاني ٨/١٤٣ .

حق ، لأن النفي منصب على وقوع الرؤية في الدنيا ــ ولم تقع لأحد على الصحيح ــ وليس لنفي جواز الرؤية مطلقاً كما يستدل به النفاة من الجهمية والمعتزلة والإمامية وغيرهم وجمهور أهل السنة على أن الرؤية في الدنيا وإن كانت جائزة إلا أنها لم تقع فيها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .



الأدلة العقلية للمعتزلة

من جهة العقل : استدلوا على نفي رؤية الله تعالى بما يأتي :

أولاً : دليل المقابلة : وتحريره كما قال عبد الجبار : (إن الواحد منا راء بحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل . وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل ، وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها : أن الواحد منا راء بالحاسة ، وإذا كانت صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود يجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

الثاني : أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وإذا كان كذلك وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير ، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير الشروط .

الثالث : أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل .

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر حتى لا يرد عليها بعض

الاعتراضات التي يمكن ورودها على الأولى ، فيقال : إن أحدنا إنما يرى الشيء عند حصول شرطين :

أحدهما : يرجع إلى الرائي ، **والآخر** يرجع إلى المرئي .

فما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة ، وما يرجع إلى المرئي فهو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم وذلك الحكم هو أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل)[1] .

هذا تصوير لدليل المقابلة العقلي الذي أقامه المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار كما استدلوا به .

ثم أورد عبد الجبار بعد تحرير الدليل ما يمكن الاعتراض به عليه وأجاب عنه فقال :

(فإن قيل : كيف يصح قولكم إن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل مع أنه يرى وجهه في المرآة مع أنه ليس بمقابل ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ؟

قلنا : إن وجهه في حكم المقابل لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين ، ثم ينعكس إلى العكس فيرى وجهه كأنه مقابل له ، وعلى هذا لو جمع بين المرآتين لرأى قفاه ، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة ، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه .

فإن قيل : أليس الله تعالى يرى الواحد منا ، وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ، فهلا جاز في الواحد منا أن يرى الشيء

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٨ ــ ٢٥٠ بتصرف . وانظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ؟

قيل له : إنما وجبت هذه القضية ــ أي وقعت ــ في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائياً بالحاسة ، والواحد منا راء بالحاسة ، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم من أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً له أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه فيرى القديم جل وعز في دار الآخرة .

قيل له : إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه ، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية فكان يجب مثله في مسألتنا لو كان ذلك بالعادة ، فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا وإن لم توجد الشروط في بعض الحالات لاختلاف العادة ، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه كما في حصول الولد من ذكر وأنثى .

وجوابنا : أنا لم نوجب فيما طريقة العادة أن يختلف الحال على كل وجه بل إذا اختلف من وجه واحد كفى ، وما من شيء إلا والحال فيه مختلف على وجه ، ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل ، أو شاهد أقواماً يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه وقد علم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل لأمر يرجع إلى المرئي لا إلى الرائي ؟

قيل له : هذا الذي ذكرته لا يصح لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل .

قيل له : إن هذا فيه قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما فلا يصح ، فإن للعلم أصلاً في الشاهد وللرؤية أصلاً فيجب أن يرد كل واحد منها إلى أصله ، فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم ، فإن كان معدوماً علم معدوماً ، وإن كان موجوداً علم موجوداً ، وغيره ، وليس كذلك الرؤية ، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود . ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى .

فإن قيل : هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة فلا تجوز معها شروط الرؤية لأنها بخلاف هذه الحواس ؟

قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، فإن فيها سهلاً وزرقاً وملحاً ، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بناها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها . وبعد : فلو جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة وأن يلمس بحاسة ثامنة وأن يشم بحاسة تاسعة ويسمع بحاسة عاشرة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[1] .

والجواب عن هذا الدليل كما قال الرازي : من وجهين :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٨ ــ ٢٥٣ بتصرف ، وانظر المغني ١٠٢/٤ ــ ١٠٦ للقاضي عبد الجبار .

الأول :

تعيين محل النزاع ، وهو أن الموجود المنزه عن المكان والجهة هل تجوز رؤيته أم لا ؟ فإن ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل ويدل عليه وجوه :

الأول : أن البدهي متفق عليه بين العقلاء ، وهذا غير متفق عليه فلا يكون بدهياً .

الثاني : أنا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية .

الثالث : أن حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى إما أن يكون مقبولاً أو لا يكون مقبولاً ، فإن كان مقبولاً لا يمتنع إثبات ذات منزه عن الكمية والكيفية والجهة ، والمعتزلي يسلم أن ذلك باطل ، وإن لم يكن مقبولاً لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزهاً عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول ، لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شيء من المواضع .

وبالجملة إن كان حكم الوهم حقاً كان الحق مع المجسم ، وإن كان مردوداً كان الحق معنا ، أما المعتزلي فإنه يرد حكمه في إثبات التجسم والجهة ، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية ، وكان كلامه متناقضاً ، فثبت بما ذكرناه أن من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لا بد وأن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة . وإن ادعيتم أن هذا العلم استدلالي فلا بد فيه من دليل . قولكم : فإن كل مرئي فلا بد وأن يكون مقابلاً يقرب من أنه إعادة الدعوى ، لأن المقابل هو الذي يكون مختصاً بجهة قدام الرائي فكما أنكم قلتم الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئياً هو أن كل ما كان مرئياً يكون في الجهة .

والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الأولى ، وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء ، فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى بل يقرب هذا من أن يكون إعادة المطلوب بعبارة أخرى .

والثاني :

ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد فلمَ قلتم : إنه في الغائب كذلك ، وتحقيقه هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث ، والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم ، فلم يلزم من كون الإدراك واجباً في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجباً في الغائب عند حضورها ، ومما يدل عليه أن الإدراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية هي :

سلامة الحاسة ، وكون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية ، وأن لا يكون في غاية البعد ، وأن لا يكون في غاية القرب ، وأن يكون مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل ، وأن لا يكون في غاية اللطافة ، وأن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ، وأن لا يكون في غاية الصغر ، وفي الغائب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره .

وتمام الكشف والتحقيق أن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة إلى ذاته المخصوصة وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء ، وإذا كان الأمر كذلك فهذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف ، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك ، وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة[1] .

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٩٠ ، ١٩١ ــ ٢١٣ ــ ٢١٧ ، ٢١٨ . وشرح المواقف للجرجاني ١٣٩/٨ .

والحق أن الجواب عن دليل المعتزلة بتسليم نفي الجهة والمقابلة عن الله تعالى لا يستقيم حيث إن إثبات رؤية حقيقية بالعيان من غير مقابلة أو جهة مكابرة عقلية ، لأن الجهة من لوازم الرؤية وإثبات الملزوم ونفي اللازم مغالطة ظاهرة .

ثم إن الثابت بالنصوص الصحيحة إثبات الرؤية لله تعالى كرؤية الشمس والقمر ، قال ﷺ : « إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته .. » الحديث[1] . وهما في جهة ، وقد شبه ﷺ الرؤية بالرؤية .

ثم قوله ﷺ في الحديث الآخر : « إنكم سترون ربكم عياناً »[2] إثبات للرؤية البصرية التي لا تتم إلا على ما كان في جهة .

ثم أن إثبات صفة العلو لله تبارك وتعالى ورد بالكتاب والسنة في مواضع كثيرة جداً فلا حرج في إثبات رؤية الله تعالى من هذا العلو الثابت له تبارك وتعالى ولا يقدح هذا في التنزيه ، لأن من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحق الله تعالى من صفات الكمال .

أما لفظ الجهة : فهو من الألفاظ المجملة التي لم يرد نفيها ، ولا إثباتها بالنص ، فتأخذ حكم مثل هذه الألفاظ .

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٢٠.

(٢) المصدر السابق نفس الجزء ونفس الصفحة .

ثانياً : من أدلة المعتزلة دليل الموانع :

وقبل تقرير هذا الدليل لا بد لنا من ذكر مقدمة نوضح فيها المراد فنقول :

إن ما يجب حصول الإبصار عنده في الشاهد ثمانية شروط :

الأول : سلامة الحاسة .

الثاني : كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية .

الثالث : أن لا يكون في غاية البعد .

الرابع : أن لا يكون في غاية القرب .

الخامس : أن يكون مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل .

السادس : أن لا يكون في غاية اللطافة .

السابع : أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب .

الثامن : أن لا يكون في غاية الصغر .

فعند توفر هذه الشروط الثمانية يجب[١] الإبصار ، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ، وأصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها ، وذلك يقتضي دخول الإنسان في الجهالات .

وقالوا : إن الشروط الستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام ، والله ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته[٢] . ولو صحت لوجب أن لا يشترط لحصولها إلا سلامة الحاسة ، وكونه بحيث أن يكون جائز الرؤية ولكنها لا تصح[٣] . قال عبد الجبار : لأن القديم تعالى لو جاز أن يرى

(١) هذه دعوى ويأتي بيان ذلك .

(٢) الصحيح أن الشرط الخامس ، والسابع يمكن اعتبارهما في رؤية الله تعالى .

(٣) الثابت عندنا صحتها .

في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أنـــا لا نراه الآن . وهـــذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحـدهما : أن الواحـد منـا حاصل على الصفـة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها .

الثاني : أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، أما الذي يدل على أن القديم تعـالى حاصل على الصفـة التـي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الـذات ، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنـا في هذه المسألـة ، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود ، ونحن نقول : إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته ، وهم يقولون إنما يرى لوجوده ، والقـديم تعـالى حاصل على كل واحـدة من هاتين الصفـتين ، فإذن لا شك أنـــه تعـــالى حاصل على الصفـة التـي لو رؤي لما رؤي إلا لكونـه عليها ، ولا تتجـدد له صفـة في الآخرة يرى عليها ، فثبت ما قلنـاه ، وأمـا الـذي يدل على أن الواحـد منـا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه ليها هو أنـه إنما يرى الشيء لكونـه حيـاً ، بشرط صحـة الحاسة وارتفـاع الموانـع ، وقـد علمنـا أن الموانـع المعـتبرة عن رؤيـــة المرئيات هي القرب المفرط ، والبعد المفرط ، والحجاب ، واللطافة ، والرقـة ، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، أو أن يكون حالاً فيما هذا سبيله . فما كان هذه صفته امتنعت رؤيته ، ومـا خلا عن ذلك وهـو مرئي في نفسه وجـبت رؤيته إذا كان الرائي يرى بالحاسة فقط ، أما إذا كانت الرؤية بالمرآة فلا يمنع كونه في غير جهة محاذاة ، لأنه يرى وجهه وما خلفـه ومـا عن يمينـه ومـا عن يساره ، لأن المرآة أصبحت في الحكـم كأنها عينـه ، فمـا قابلهـا بمنزلـة ما قابـل عينـه ، فلـذلك اختلـف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بالحاسة من غير وساطة ، فلا تمتنـع

رؤية الشيء بوساطة على الوجه الذي تمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء(١) .

ثم ساق عبد الجبار كثيراً من الاعتراضات مما يرد على هذا الدليل وأجاب عنها فقال :

فإن قيل : ولِمَ قلتم ذلك ؟

قلنا : لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى ، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حياً بشرط صحة الحاسة على ما نقوله ، لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط .

فإن قيل : نحن لا نسلم ذلك . بل نقول إن الحي منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله في بصره وإدراك يخلقه .

قلنا : الإدراك ليس بمعنى(٢) ، وليس لأمر زائد على كونه حياً مع صحة الحاسة .

فإن قيل : ومن أين لكم أن الإدراك ليس بمعنى ؟

قلنا : لو كان معنى لوجب من الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات ، بأن لا يخلق الله له الإدراك ، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوهما ونحن لا نراها ، لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ، ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً .

---

(١) انظر المغني في باب التوحيد والعدل لعبد الجبار ١١٦/٤ ، وانظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢١٢ .

(٢) سيأتي في الرد على الدليل بيان معنوية الإدراك .

فإن قيل : إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة فكيف يجوز أن تكون ولا نراها ؟

قلنا : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه ، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه ، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء ، فيلزم ما ألزمناكم يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق ، وهو العلم بأنه لو كان رآه لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك ، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه وجب أن يكون حالكم حال الأعمى .

فإن قيل : أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً .

قلنا : كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر وكان الأول طريقاً إلى الثاني ، وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح ، وهكذا الجواب إذا قيل : ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدارك .

فإن قيل : ألستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسألتنا .

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً لأن كلامنا في علمين أحدهما طريق إلى الآخر فمن أفسد على نفسه تلك الطريقة لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق ، والعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا فجاز أن نقطع على أنه هو .

فإن قيل : إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك ، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو .

قيل له : ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك ، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيداً ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة ، والمعلوم خلافه ، فإن في الناس من يشاهد شخصا مرة ثم إذا رآه ثانية تبينه وتعرفه ، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه ، وما ذلك إلا ؛ لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك فصح ما قلناه .

فإن قيل : إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدناه .

قلنا : ليس الأمر على ما ظننته ، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى أنه لو كان لرأيناه ، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء ، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى ، وأن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، والقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، والموانع معقولة مرتفعة .

فإن قيل : ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة ؟

قلنا : لأن الموانع المعقولة التي سبق ذكرها لا يجوز شيء منها على الله تعالى بحال من الأحوال .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول ؟

قلنا : لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول ويلزم مثل ذلك في المعدوم ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن

يرينا نفسه ولو شاء لرأيناه .

قلنا : المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل ، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه ، وبعد فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم ، فيقال إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن نراه ولو شاء لرأيناه فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك ههنا .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عددتموها ليست بموانع ؟

قلنا : إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة ، وأنه تعالى لو كان مرئياً في نفسه لوجب أن نراه الآن ، وهذا قد تم بما ذكرتموه ، على أنا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى الآن ؟

قلنا : لو رأيناه لعلمناه ضرورة لأن الرؤية طريق إلى العلم ، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا وقد عرف خلافه .

فإن قيل : أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو علم ما علم إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم تعالى فهلا جاز مثله في مسألتنا أن يكون القديم حاصلاً على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، والواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها ، ثم لا يجب أن نراه الآن .

قلنا : إن بين الموضعين فرقاً لأن المصحح في كونه عالماً غير الموجب له إذ المصحح له إنما هو كونه حياً والموجب له إنما هو العلم وليس كذلك في كونه مدركاً لأن المصحح له هو كونه حياً وهو الموجب له أيضاً ففارق أحدهما

الآخر[1] .

هذا سياق دلالة الموانع باعتراضاتها وردودها كما قررها عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وللرد على هذه الدلالة نقول كما قال الرازي : لا نسلم عند عدم الموانع ـــ التي ذكرتم ـــ من الرؤية وجوب الإبصار ، ولا امتناعه عند توفرها .

ويؤيد هذا ما يأتي :

أولاً : رؤية الجسم الكبير من البعد صغيراً فإن كانت الرؤية لجميع أجزائه ، وجب ألَّا يرى صغيراً . وإن لم يَرَ شيئاً من أجزائه وجب ألَّا يرى . وإن رئُي بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى الموانع أو عدمها سواء لزم عدم الوجوب أو الامتناع .

ولا يقال : إنا إذا أبصرنا شيئاً اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث وصار عرض المرئي كالخط الثالث ، أي قاعدة المثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر إلى وسط المرئي قائم عليه يقسم المثلث الأول إلى مثلثين ، وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية ، وهذا يصلح أن يكون وتراً لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفي المثلث الأول الكبير ، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين ، ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة بلا شك ، فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الأوسط ، فلم تكن أجزاء المرئي بالنسبة إلى الرائي متساوية في القرب والبعد ، **لأنا نقول لنفرض** أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد لكنا إذا جعلنا المرئي أبعد مما كان عليه وقت النظر بمقدار شبر

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٣ ـــ ٢٦١ ، والمغني في باب التوحيد والعدل ٢١٢/٤ .

وجب أن لا نراه البتة ، وليس كذلك فعلمنا أنه ليس السبب في عدم رؤية بعض الأجزاء ذلك القدر من التفاوت في البعد .

فإن قيل : لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً ؛ لأن اختلاف الرؤية بالنسبة إلى الصغر والكبر ناتج عن ضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها ، ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد كذلك صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب ، أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة ، وهذا الافتراض مبني على القول بأن الرؤية تحصل بانطباع صورة المرئي أو شبحه في جزء من الرطوبة الجليدية في العين .

قلنا : هذا ضعيف بناء على تركب الأجزاء التي تتجزى إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً لأن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو أصغر منه ورؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب ألّا يرى إلا ضعفاً أو أكبر من ذلك ، وهو باطل قطعاً ورؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام ، ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله ، فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر ، فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض .

ثانياً : إن من نظر إلى مجموع من التراب يراه وهو عبارة عن مجموع تلك الذوات والأجزاء الصغيرة وإدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء إما أن يكون مشروطاً بإدراك الآخر أو لا ؟ فإن كان مشروطاً فيلزم عليه الدور ، وإن لم يكن مشروطاً فحينئذ يكون إدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء حالتي

الاجتماع والانفراد على السوية وليس كذلك ، لأنها لا ترى حال الانفراد ، وحينئذ لا يكون الإدراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط ، وإما أن يكون إدراك بعضه مشروطاً بإدراك الباقي ولا ينعكس ، فهذا محال ، ومع أنه محال فالمقصود حاصل ، أما أنه محال فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقراً إلى ذلك مع أن ذلك غني عن هذا ترجيح من غير مرجح وهو محال ، وأما أن المقصود حاصل ، فلأن إدراك أحد تلك الأجزاء إذا كان غنياً عن إدراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الإدراك على السوية ، وحينئذ يعود المحذور ، فهذان برهانان قويان في بيان أنه عند حصول هذه الشرائط فالإدراك غير واجب الحصول .

وقولهم : لو لم يجب الإدراك لجاز أن يكون بحضرتنا حملات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها .

قلنا : هذا معارض بجملة العاديات ، ثم إن كان مأخذ الجزم بعدم الحملات والبوقات ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ألّا نجزم به إلا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ، لأنه لا يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً .

سلمنا أنه عند تحقق الشرائط في الشاهد يكون الإدراك واجب الحصول فلم قلتم : إنه في حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك ، مع أن ذات الله مخالفة في الحقيقة والماهية لهذه الحوادث ، والمختلفات لا يجب استواؤهما في اللوازم ، فلم يلزم من كون الإدراك واجباً في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجباً في الغائب عند حضورها . فلا يمتنع أن يكون الإدراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا يجب ذلك ، وسبق تقرير هذا الكلام في الرد على

الدليل السابق[1] . لذا صح بطلان دليل الموانع ورد الرازي على الدليل في غاية القوة حيث إنه أثبت معنوية الإدراك وكان اعتمادهم في الاستدلال على نفي المعنوية عن الإدراك ، فبين عدم وجوبه مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ، والله أعلم .

ثالثاً : من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية الانطباع : وتقريره كما ذكر الرازي : (أن كل ما يكون مرئياً فلا بد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين ، والله تعالى يتنزه عن الصورة والمثال ، فوجب أن تمتنع رؤيته)[2] .

رابعاً : إن كل ما كان مرئياً فلا بد له من لون وشكل ، ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ألّا يرى[3].

والجواب عن الدليلين : هو :

منع كون الرؤية بالانطباع ، ومنع كون المرئي ذا لون وشكل ، إما مطلقاً أو في الغائب لعدم تماثل الرؤيتين ، فرؤية الخالق ليست كرؤية المخلوق ، فلا يجب هذا في حق الله تعالى حيث إنَّ ذات الله مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم[4] .

والحكم بأن المرئي لا بد وأن تنطبع صورته ومثاله في العين ، وأنه لا بد وأن يكون ذا لون وشكل مبني على أن هذه الأشياء المشاهدة المحسوسة لا ترى

---

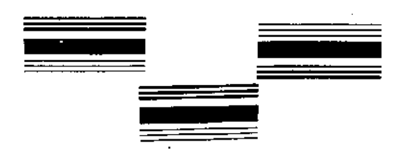
(١) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢١٥ ــ ٢١٧ ، وشرح المواقف للجرجاني ١٣٦/٨ .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢١٣ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، وكتاب التمهيد للباقلاني ص ٢٧٧ .

(٤) انظر شرح الجرجاني للمواقف ١٣٩/٨ ، الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢١٧ .

إلا كذلك . ثم قالوا لو صح أن يرى الله فلا يرى إلا كذلك وهو ممنوع في حقه تعالى ، والحق أنه تحكم محض وقياس للخالق على المخلوق ، وهو باطل قطعاً لأنه قياس مع الفارق ، فالله تعالى ليس كمثله شيء ، ولا يشبهه شيء من خلقه ، فلا يصح قياسه عليه . قال تعالى : ﴿ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ﴾(١) ، وقال تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾(٢) .



(١) سورة الإخلاص آية ١ — ٤ .

(٢) سورة الشورى آية ١١ .

الفصـــل الخامــس
أدلة أهل السنة على جواز الرؤية

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن رؤية الله تعالى جائزة عقلاً وواقعة فعلاً في الآخرة ، واستدلوا على ذلك بالنقل والعقل :

أولاً : من جهة النقل استدلوا بأدلة كثيرة منها :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾[1] .

والاستدلال بالآية من عدة أوجه :

الوجه الأول :

أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئياً لما سأل ، لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعها أو يجهله ، فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال الممتنع لأنه عبث ينزه الأنبياء عنه ، وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليماً ، وقد وصفه الله تعالى بذلك . ﴿ قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

الشاكرين ﴾[1] فالمقصود من البعثة والرسالة هو الدعوة إلى العقائد الحقة ، والأعمال الصالحة الموافقة لدين الله وشرعه ، فالسؤال دل على عدم الامتناع وكونه رسولاً مصطفى مختاراً يمنع عليه الجهل بمن أرسله واصطفاه[2] .

واعترضت المعتزلة على هذا الدليل بوجوه :

فعلى الوجه الأول :

أولاً : قال الكعبي : إن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية وإنما طلب العلم ، وعبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع ، فكأنه قال : اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً ، وهذا أيضاً تأويل أبي الهذيل العلاف ووافقه الجبائي وأكثر البصريين[3] .

وقد أجيب على هذا الوجه من طريقين :

١ ــ قال القاضي عبد الجبار : (وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا ؛ بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ، ولا اعتماد عليه لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم)[4] .

٢ ــ **كما أجاب أهل السنة فقالوا** : إن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص في الرؤية ، فلو كانت الرؤية المطلوبة في ﴿ أرني ﴾ بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً ، وإن كان استعمال النظر بمعنى العلم جائزاً إلا أنه في حال وصله بإلى يكون بعيداً مخالفاً للظاهر ولا

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٤ .

(٢) انظر شرح المواقف للجرجاني ١٠٧/٨ . وشرح المقاصد للتفتازاني ٨٢/٢ .

(٣) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٩٨ . وشرح المواقف للجرجاني ١١٧/٨ .

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٢ .

تجوز مخالفة الظاهر إلا بدليل ، ولا دليل فوجب حمله على الرؤية بالعيان ، ويمتنع حمل الرؤية على العلم الضروري ههنا أيضاً ، لأنه يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه ضرورة مع أنه يكلمه من غير وساطة وإنما طلب الرؤية شوقاً إليها بعد سماع الكلام ، فدعوى عدم العلم غير معقولة حيث إن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك . ولأنه تعالى أجاب موسى بقوله ﴿ لن تراني ﴾ ، وهذا نفي للرؤية لا للعلم الضروري .

وعلى هذا الإجماع منا ومنهم ، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال ولو حمل سؤال موسى على طلب العلم لم يكن هذا جوابه[١] .

الاعتراض الثاني من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز :

أن موسى عليه السلام لم يسأل الله أن يريه ذاته وإنما سأله أن يريه علماً من علومه ويكون تقدير الكلام (أرني أنظر إلى علمك) فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال : ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ويكون المعنى أرني علماً من علومك أنظر إلى علمك . هذا تصوير الاعتراض .

وقد أجاب الباقلاني عن هذا الاعتراض فقال : (إن هذا غير جائز في اللغة لأن القائل لا يجوز أن يقول لمن يسمع كلامه ويعرفه ولا يشك فيه ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ وهو يريد « عرفني نفسك » أو « أرني فعلاً من أفعالك » هذا غير مستعمل في اللسان ، ولأن النظر إذا أطلق فليس معناه إلا رؤية العين وإن

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني ١١٧/٨ ، ١١٨ . وشرح المقاصد للتفتازاني ٨٢/٢ .

أريد به العلم فبدليل ، ولأن النظر الذي في الآية معدى بقوله « إليك » والنظر المعدى بـ « إلى » لا يجوز في كلام العرب أن يراد به إلا نظر العين)[1] .

وقال الجرجاني في شرحه للمواقف في الجواب عن هذا الاعتراض : إنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل ومع ذلك لا يستقيم :

أما أولاً : فلقوله ﴿ لن تراني ﴾ فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلامه بإجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذٍ .

وأما ثانياً : فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام فلا يناسب قوله ﴿ ولكن انظر إلى الجبل ﴾ المنع من رؤية العلامة المستفادة من قوله ﴿ لن تراني ﴾ على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها ، وأيضاً قوله ﴿ فإن استقر مكانه ﴾ لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره[2] .

الاعتراض الثالث من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز :

ما قاله أبو علي وأبو هاشم (إن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً عن قومه ، والذي يدل عليه قوله عز وجل لمحمد ﷺ ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ﴾[3] وقوله عز وجل : ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾[4] فصرح تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال .

---

(١) كتاب التمهيد للباقلاني ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٢) انظر شرح الجرجاني للمواقف ١١٨/٨ .

(٣) سورة النساء آية ١٥٣ .

(٤) سورة البقرة آية ٥٥.

ويدل عليه أيضاً قوله حاكياً عن موسى عليه السلام ﴿ أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ﴾[1] فبين أن السؤال سؤال عن قومه وأن الذنب ذنبهم)[2] .

قال الزمخشري : (فما طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالاً وتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر ، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق ، فلجوا وتمادوا في إلحاحهم وقالوا لا بد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأرادوا أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله ﴿ لن تراني ﴾ ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبه فلذلك قال : ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ .

فإن قلت : فهلا ، قال : أرهم ينظرون إليك .

قلت : لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون ، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه إرادة مبنية على قياس فاسد ، فلذلك قال موسى : ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى ، وقيل له لن يكون ذلك كان غيره أولى بالإنكار ، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم وقوله ﴿ أنظر إليك ﴾ وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل على أنه ترجمة عن مقترحاتهم وحكاية لقولهم)[3] .

وعلى هذا التأويل الجاحظ وأكثر المعتزلة فهم يقولون إن الطلب ليس من

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٥ .

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، وانظر ص ١٩٨ من الأربعين في أصول الدين للرازي .

(٣) الكشاف للزمخشري ٢/١١٣ .

موسى عليه السلام لنفسه وإنما لقومه على ما مر[١] .

الجواب الأول عن الاعتراض الثالث :

يقول الرازي : (إن هذا تأويل فاسد ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى : (أرهم ينظروا إليك) ولقال الله تعالى : (لن يروني) ، فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل .

الثاني : أنه لو كان هذا السؤال طلباً للمحال لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا : ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ منعهم عنه بقوله ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾[٢] .

الثالث : أنه لو كان : يجب على موسى عليه السلام إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته ، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فأما أن لا يذكر شيئاً من تلك الدلائل البتة مع أن ذكرها كان فرضاً مضيقاً كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام ، وأنه لا يجوز .

الرابع : أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام أو لا ؛ فإن كان الأول كفاهم في الاقتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى عليه السلام فلا حاجة إلى هذا السؤال الذي ذكره موسى عليه السلام ، وإن كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له : لا نسلم أن الله منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم في قول موسى عليه السلام ﴿ أرني أنظر إليك ﴾)[٣] .

---

(١) انظر شرح الجرجاني للمواقف ١١٩/٨ .

(٢) سورة الأعراف آية ١٣٨ .

(٣) تفسير الرازي ٢٢٠/١٤ .

الجواب الثاني عن الاعتراض الثالث :

أنهم لما طلبوا من موسى أن يريهم الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن سؤالهم بأخذ الصاعقة من غير ما طلب من موسى إلى زجرهم بطلب الرؤية وإضافتها إلى نفسه .

فإن قيل : إن أخذ الصاعقة لهم لا يدل على أن الرؤية ممنوعة فالصاعقة أخذتهم عقيب السؤال ، ولا يدل على امتناع ما طلبوه لجواز أن يكون الأخذ بالصاعقة لأنهم قصدوا إعجاز موسى عليه السلام من الإتيان بما طلبوه مع كونه ممكناً ، فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر تعالى قول أهل مكة لمحمد ﷺ : ﴿ لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ﴾[1] . وقول أهل الكتاب له ﷺ : أنزل علينا كتاباً من السماء قال تعالى ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ﴾[2] . وما ذلك إلا بسبب التعنت ، وإن كان المسئول أمراً ممكناً في نفسه ، فأظهر الله لهم ما يدل على صدقه معجزاً ورادعاً لهم عن التعنت[3] .

أما استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ﴾[4] على أنه سؤال عن قومه ، وتعقيب الزمخشري على ذلك فلا نسلمه لهم . قال صاحب الانتصاف : (فإن الذي كان الإهلاك بسببه إنما هو عبادة العجل في قول أكثر المفسرين ، ثم وإن كان السبب طلبهم للرؤية فليس لأنها غير جائزة على الله ولكن الله تعالى أخبر أنها لا تقع في دار الدنيا ، والخبر صدق . وذلك بعد

---

(١) سورة الإسراء آية ٩٠ .

(٢) سورة النساء آية ١٥٣ .

(٣) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/١١٩ ، ١٢٠ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٥٥ .

سؤال موسى للرؤية فلما سألوه وقد سمعوا الخبر بعدم وقوعها كان طلبهم خلاف المعلوم تكذيباً للخبر ، فمن ثم سفههم موسى عليه السلام وتبرأ من طلب ما أخبر الله أنه لا يقع ، ثم ولو كان سؤالهم الرؤية قبل إخبار الله تعالى بعدم وقوعها فإنما سفههم موسى عليه السلام لاقتراحهم على الله هذه الآية الخاصة ، وتوقيفهم الإيمان عليها حيث قالوا : ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾[1] . ألا ترى أن قول أهل مكة لمحمد ﷺ ﴿ لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ﴾[2] . إنما سألوا منه جائزاً ، ومع ذلك قرعوا لاقتراحهم على الله ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه)[3] .

الاعتراض الرابع من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز :

أن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفاً على السمع . وهذا قول بعض المعتزلة كالحسن وغيره[4] .

قال الرازي في الجواب عن هذا : (قال أصحابنا أما هذا الوجه فضعيف ويدل عليه وجوه :

الأول : إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة ، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله

(١) سورة البقرة آية ٥٥ .

(٢) سورة الإسراء آية ٩٠ .

(٣) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإسكندري هامش الكشاف ١١٢/٢ ، ١١٣ بتصرف .

(٤) انظر تفسير الرازي ٢٢٩/١٤ .

تعالى ، وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة ، وذلك باطل بإجماع المسلمين .

الثاني : أن المعتزلة يدعون العلم الضروري بأن كل ما كان مرئياً فإنه يجب أن يكون مقابلاً ، أو في حكم المقابل ، فإما أن يقال : إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم ، فإن كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئياً يوجب تجويز كونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة ، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزم كون موسى عليه السلام كافراً وذلك لا يقوله عاقل .

وإن كان الثاني فنقول لما كان العلم بأن كل مرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل علماً بديهياً ضرورياً ، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصلاً لموسى عليه السلام لزم أن يقال : إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية ، ومن كان كذلك فهو مجنون[1] فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام ما كان كامل العقل بل كان مجنوناً وذلك كفر بإجماع الأمة ، فثبت أن القول بأن موسى عليه السلام ما كان عالماً بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى ممتنع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلاً ، والله أعلم)[2] .

ويتصور اعتراض المعتزلة على الوجه الأول من وجهي الرد بأن هذه العقيدة سمعية ، ففي الوقت الذي سأل موسى ربه الرؤية لم يكن جاءه وحي بامتناعها

---

(١) قد يقال : إنه لا يلزم من عدم علمه بالضروريات أن يكون مجنوناً بل ناقص العقل كما قالوا ونقص العقل لا يلزم منه الجنون بل اللازم أن يكون أبله وهذا محال في حق الأنبياء وهو كاف في الجواب .

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٤/٢٢٩ ، ٢٣٠ .

بخلاف المعتزلة فإنهم علموا ذلك من الوحي الذي نزل على محمد ﷺ أنها ممتنعة ، وهذا لا يوجب أفضلية المعتزلة على موسى عليه السلام لأن المسألة راجعة إلى السمع والوحي ، هذا ما يمكن أن يعترض به المعتزلة على هذا الجواب .

فيقال إن عقيدة الرؤية ليست سمعية بل هي عقيدة عقلية باعترافكم أنفسكم ، فإنكم حين أردتم الاستدلال على دعواكم امتناع الرؤية قسمتم الأدلة إلى عقلية ونقلية فإذاً هذه عقيدة يمكن الاستدلال عليها بالعقل ، فما يقوله أهل السنة في الرد على اعتراضكم قول صحيح حاسم لأنه يلزم أن تكونوا أقوى عقلاً من موسى حيث علمتم بعقولكم امتناع الرؤية مع أن موسى عليه السلام كان جاهلاً بامتناعها وهذا من أبعد المحال .

الاعتراض الخامس من المعتزلة على الوجه الأول من دليل الجواز :

قال أبو الهذيل العلاف : إنه مع علم موسى باستحالتها عقلاً طلبها ليؤكد لديه دليل العقل بدليل السمع حتى يقوى علمه بهذه الاستحالة لأن تعدد الأدلة وإن كان من جنس واحد يفيد زيادة العلم بالمدلول ، فكيف إذا كانت من جنسين ، وقد فعل مثل هذا قبله إبراهيم عليه السلام حين طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل حين قال : ﴿ رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾[1] .

والجـــــواب :

استبعاد هذا لأن العلم لا يقبل التفاوت ، فهو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقة النقيض بوجه من الوجوه ، ولأنه لو كان المقصود إظهار آية سمعية

---

(١) سورة البقرة آية ٢٦٠ .

تقوي ما دل العقل عليه ؛ لوجب أن يطلب ذلك صريحاً من الله بما يقـوي امتنـاع رؤيته تعالى بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل ، وحيث لم يطلب ذلك بل طلب الرؤية علم فساد مدعاهم .

أمـا مقارنـة ذلك بطـلب إبـراهيم عليـه السلام فالفـارق ظاهـر بين طلب إبراهيم ومـوسى على قولهم ، لأن إبـراهيم طلب أن يرى الكيفيـة مشاهـدة ظاهـرة جلية مع تصديقه ، أما طلب موسى على مدعاهم فهو يطلب دليلاً سمعياً يقوي به العقل مع علمـه بالاستحالـة فمـا طلبـه موسى هو عين ما يعلـم ، والعلـم لا يقبل التفاوت كما مر[١] .

الوجه الثاني من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو :

أن الله لم ينهه ولا أيأسه لما طلب الرؤية ، ولو كانت محالة لأنكـر عليـه ، فقد أنكر جل وعلا على نوح لما سأله نجاة ابنـه حيث قال : ﴿ إني أعـظك أن تكـون من الجاهـلين قال رب إني أعـوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علـم وإلا تغفـر لي وترحمنـي أكـن من الخاسريـن ﴾[٢] . وحـينما قال الخليـل عليـه السلام ﴿ رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئـن قلبـي ﴾[٣] لم ينكر عليه سؤاله ، ولما قال عيسى عليه السلام ﴿ اللهم ربنا أنزل علينـا مائـدة من السمـاء تكـون لنـا عيـداً لأولنـــا وآخرنـــا وآيـــة منك وارزقنـــا وأنت خير الرازقين ﴾[٤] لم ينكـر عليه سؤاله . ففي إنكاره جل وعلا على نوح عليـه السلام

---

(١) انظر شرح الجرجاني للمواقف ٨/١٢٠ .
(٢) سورة هود آية ٤٦ ، ٤٧ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٦٠ .
(٤) سورة المائدة آية ١٤٤ .

دليل عدم جواز ما طلب وعدم الإنكار على الخليل وموسى وعيسى صلى الله عليهم وسلم دليل الجواز وعدم الاستحالة[1] .

الوجه الثالث من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو :

أن الله تعالى أجابه بقوله ﴿ لن تراني ﴾ وهذا دليل على الجواز ، فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه لقال لا تراني ، أو لست بمرئي ، أو لا تجوز رؤيتي ، ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر مثلاً فقال له آخر أعطني هذا لآكله ، فإنه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لا تأكله ، ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تأكلها أي هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله ، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله ، ففي قوله في الجواب ﴿ لن تراني ﴾ دليل على أنه سبحانه وتعالى يرى ولكن موسى عليه السلام لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوة البشر فيها عن رؤية العلي العظيم[2] .

قال أبو سعيد الدارمي في قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ أي (في الدنيا ؛ لأن بصر موسى من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا فلا تحتمل النظر إلى نور البقاء ، فإذا كانت يوم القيامة ركبت الأبصار والأسماع للبقاء فاحتملت النظر إلى الله عز وجل بما يطوقها الله ، ألا ترى أنه يقول : ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى ، ولكن سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا ، فلذلك قال ﴿ لن تراني ﴾ فأما في الآخرة فإن الله تعالى ينشئ خلقه فيركب أسماعهم وأبصارهم للبقاء فيراه أولياؤه جهراً كما قال رسول الله ﷺ)[3] .

---

(١) انظر حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٣ .

(٢) راجع تفسير الفخر الرازي ٢٣١/١٤ . وحادى الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٣ .

(٣) الرد على الجهمية لعثمان بن سعيد الدارمي ص ٥٥ ، ٥٦ .

الوجه الرابع من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز :

أنه تعالى علق الرؤية على أمر جائز ، وهو استقرار الجبل والمعلق على الجائز جائز ، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة ، قال الرازي : (إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها ، لأنه لما كان ذلك الشرط أمراً جائز الوجود ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فبتقدير حصول ذلك الشرط ، إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية أو لا يترتب ، فإن ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول ، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله ، إنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية وذلك باطل)[1] .

وللمعتزلة على هذا الوجه اعتراضان :

الاعتراض الأول :

أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ولا يخلو إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه أو علقها به حال تحركه ، ولا يجوز أن يكون بالاستقرار بعد التحرك لأنه لم يره فصح أن التعليق كان حال الحركة ، وذلك دليل على استحالة الرؤية كاستحالة استقرار الجبل حال حركته ، والمعلوم أنه لا يستقر وهذه طريقة العرب إذا أرادوا تأكيد اليأس من الشيء علقوه بأمر يبعد حصوله ، فلما جعله تعالى دكاً وظهر بعد استقراره لذلك في النفوس حل محل الأمور التي يبعد بها الشيء إذا علق بها في الكلام ، لأن استقراره وقد جعله دكاً يستحيل لما فيه من اجتماع الضدين فما علق به يجب أن يكون بمنزلته .

(١) تفسير الفخر الرازي ٢٣١/١٤ .

الاعتراض الثاني :

أنه لم يقصد من التعليق المذكور في الآية بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار بغض النظر عن كونه ممكناً أو ممتنعاً[1] .

هذا تصوير ما اعترضوا به على هذا الدليل .

والأول هو أحد أوجه استدلالهم بالآية على منع الرؤية وقد مر الجواب على الدليل هناك ، ونعيد الجواب من وجه آخر يناسب الاعتراض قال الرازي : (إن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن ، وكونه ممتنع الخلو عن الحركة أو السكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث إنه متحرك أو ساكن ، ألا ترى أن الشيء لو أخذته بشرط كونه موجوداً كان واجب الوجود ، ولو أخذته بشرط كونه معدوماً كان واجب العدم ، فلو أخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجوداً أو كونه معدوماً كان ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطاً في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت أن القدر الذي جعل شرطاً أمر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه)[2] .

وقد سبق في دفع الاعتراض وجهة واضحة وهو أنه إذا علق الله تعالى رؤية موسى على استقرار الجبل فليس المراد بالاستقرار أن يحصل مع الاندكاك كما زعم المعتزلة ، بل المراد أن يحصل الاستقرار بدل الاندكاك . ولا شك أن هذا أمر

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٥ والكشاف للزمخشري ٢/١١٤ ، ومتشابه القرآن لعبد الجبار ص ٢٩٦ .

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٤/٢٣٢ .

ممكن ، وهذا هو المعروف في أساليب الكلام فإنك لو قلت لشخص وهو جالس إن قمت أعطيتك جائزة مثلاً ، لم يكن المراد أن يقوم وهو جالس بل المراد أن يقول بدل جلوسه وهذا ظاهر .

والجواب عن الاعتراض الثاني على الوجه الرابع ، وهو :

قولهم إن المقصود من التعليق بيان عدم المعلق لعدم المعلق به .

أجاب صاحب المواقف عن هذا الاعتراض فقال : (إنه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصداً بالذات ويلزم منه لزوماً قطعياً ، والحال ههنا كذلك ، فإنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فإما أن يقع المشروط فيكون ممكناً ، وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط ، لأنه حينئذٍ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه ، لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لأنا نقول إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا إن ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح)[1] .

الوجه الخامس من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو :

تجلى الله تعالى للجبل وهذا التجلي هو الظهور ، قال القرطبي : (تجلى أي ظهر من قولك جلوت العروس أي أبرزتها ، وجلوت السيف أبرزته من الصدأ جلاء فيهما وتجلى الشيء انكشف)[2] والمقصود إعلام نبي الله موسى عليه السلام أن الإنسان لا يطيق رؤية الله تعالى حيث إن الجبل مع قوته

---

(١) شرح الجرجاني للمواقف ٨/١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/٢٧٨ .

وصلابته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه فبدا مسوى بالأرض مدكوكاً ، وحيث جاز تجلي الله للجبل ورؤيته له وهو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته ويريهم نفسه إن ذلك بعيد .

فإذا قال المعتزلة إن المراد بقوله ﴿ فلما تجلى ربه للجبل ﴾ فلما ظهر من آياته وقدرته ما أوجب أن يصير دكاً فيجب أن يحمل على إظهار القدرة ، يبين ذلك أنه تعالى علق جعله الجبل دكاً بالتجلي ، ولو أراد به تجلي ذاته لم يكن لذلك معنى لأنه لو كان يجب أن يصير الجبل دكاً ، أو أراد تجلي بمعنى المقابلة لوجب أن لا يستقر له مكان بل كان يجب في العرش أن يصير دكاً وأن يكون بهذه الصفة أحق[1] .

فإنه يقال لهم : القول بأن التجلي إظهار القدرة هذا تأويل بخلاف تأويل جمهور المفسرين ثم إن معنى التجلي في اللغة الظهور الحقيقي والعدول عنه عدول عن الحق ، ثم القول ﴿ إنه تعالى علق جعله الجبل دكاً بالتجلي ولو أراد به تجلي ذاته لم يكن لذلك معنى .. ﴾ هذا بعيد عن الصواب إذ لا يعدم المعنى إلا فيما إذا أريد بالتجلي غير ذاته فموسى طلب رؤية الذات لا القدرة وقد سبق هذا رؤية الكثير من قدرته تعالى لموسى كالمعجزات التي أيده الله بها وكل ذلك رؤية لآثار القدرة ، فالحمل على أن التجلي تجلي القدرة لهذا بعيد جداً وقد سبقت الإشارة إليه .

ثم القول (بأنه لو كان المراد بالتجلي المقابلة لوجب أن لا يستقر له مكان ، وهذا في العرش يكون أولى) . قول في غاية الضعف ، فالعرش قد

---

(١) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ٢٩٨/١ .

خلقه الله تعالى لهذا الشأن وجعل فيه الصمود والتحمل لما خلقه له ، والكرسي والحجاب كذلك وما خلقه لغير ذلك لا يحتمل ظهور ذاته في الدنيا فـ « حجابه النور ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »[1] أي لاحترقت السموات والأرض ومن فيهن ، وقالوا : (لو كان في الحقيقة تجلى للجبل بمعنى أنه ظهر وزال الحجب لكان من على الجبل يراه أيضاً فكان لا يصح مع ذلك قوله ﴿ لن تراني ﴾ وكان لا يصح أن يعلق نفي الرؤية بأن لا يستقر الجبل والمعلوم أنه لا يستقر بأن ينكشف ويرى لأن ذلك في حكم أن يجعل الشرط في أن لا يرى ما يوجب أن يرى وذلك متناقض)[2] .

ونجيب على هذا بجوابهم على من اعترض عليهم بقوله تعالى : ﴿ وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولاً ﴾[3] وجهه أنه إذا جاز أن يقلل الكثير في العين الصحيحة جاز مع صحتها وارتفاع الموانع أن نراه عز وجل . حيث أجابوا بأن الظاهر يقتضي أنه قلل العدد في أعين المؤمنين وليس فيه أنه فعل ذلك من غير مانع ، ومن قولنا : إن ذلك يجوز للموانع وإنما أنكرنا القول بأن المرئي لا نراه بالعين الصحيحة مع ارتفاع جميع الموانع[4] . فيحق لنا القول بحصول التجلي للذات ووجود مانع من الرؤية لما سوى الجبل أوجده الله تعالى حيث قضى بأنه لا يرى في الدنيا ، وأن الخلق لا تتحمل النظر إليه ولا تناقض على ما يدعون حيث إن الشرط في الرؤية وعدمها استقرار الجبل وعدمه لا الانكشاف ، وهذا ظاهر .

(١) صحيح الإمام مسلم ١/١٦١ ، ١٦٢ .
(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١/٢٥٨ .
(٣) سورة الأنفال آية ٤٤ .
(٤) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١/٣٢٣ .

فإن قيل : إن الجبل جماد فكيف يتصور أن يرى الله تعالى ؟!

قلنا : لا يمتنع أن يخلق الله تعالى في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم وسائر ما يتصف به الحي ، ثم يخلق فيه رؤية متعلقة بذاته تعالى حين تجلى له ، ويؤيد هذا أنه تعالى قال ﴿ يا جبال أوبي معه والطير ﴾[1] ، وكونه مخاطباً بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل ، ونحتج لهذا بتسبيح الحصى بيد الرسول ﷺ وسلام الحجر عليه[2] ، وغير ذلك وهو ليس بغريب ، والله أعلم .

الوجه السادس من أوجه الاستدلال بالآية على الجواز هو :

أن من جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير وساطة فرؤيته أولى بالجواز ، وكليم الله وأعرف الناس به في زمانه لما سمع كلامه ومناجاته له من غير وساطة اشتاقت نفسه إلى رؤيته لعلمه عدم التفريق بين الرؤية والكلام ، لهذا فلا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم[3] .

ثانياً : من أدلة النقل على جواز رؤية الله تعالى :

استنبط بعض العلماء دليلاً على جواز رؤية الله تعالى مطلقاً من قوله لموسى عليه الصلاة والسلام بعدما منعه الرؤية ﴿ قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين ﴾[4] .

---

(١) سورة سبأ آية ١٠ .

(٢) انظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧

(٣) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٤ ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ١٣٣ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٤٤ .

فقال إسماعيل البروسوي عند تفسير الآية : (﴿ فخذ ما آتيتك ﴾ يعني ما ركبت فيك استعداده ، واصطفيتك به من الرسالة والمكالمة ﴿ وكن من الشاكرين ﴾ فإن الشكر يبلغك إلى ما سألت من الرؤية لأن الشكر يستدعي الزيادة لقوله تعالى ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم ﴾[1] والزيادة هي الرؤية لقوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾[2] وقال عليه الصلاة والسلام « ﴿ الزيادة ﴾ هي الرؤية و ﴿ الحسنى ﴾ هي الجنة »)[3] .

وقال الرازي : (اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه ، وأمره أن يشتغل بذكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها .

والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية ، وهذا أيضاً أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة على الله تعالى ، إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة)[4] .

وأرى أن الاستدلال بهذه الآية على الجواز قوي ، لأن الله تعالى عدد لموسى عليه السلام هذه النعم التي أنعم بها عليه لما منعه من حصول جائز طلبه منه فذكر ما ذكر تسلية له ، ولو منعه من ممتنع لكان بخطاب آخر ، وذلك

---

(١) سورة إبراهيم آية ٧ .

(٢) سورة يونس آية ٢٦ .

(٣) تفسير روح البيان للشيخ إسماعيل حقي البروسوي ٣/٢٣٩

(٤) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٤/٢٣٥ . وانظر روح المعاني للألوسي ٩/٥٥ .

مثل خطابه تعالى لنوح عليه السلام حين قال : ﴿ رب إن ابني من أهلي ، وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾[1] .

وقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين قال : ﴿ رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾[2] .

والفرق بين خطاب الله تعالى لموسى عليه السلام ،وبين خطابه لنوح وإبراهيم عليهما السلام ظاهر .

ثالثاً : من أدلة أهل السنة والجماعة النقلية على جواز الرؤية :

قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[3] .

قال الألوسي : (الأبصار جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها ، وعلى البصيرة وهو قوة القلب المدركة وإدراك الشيء عبارة عن الوصول إلى غايته والإحاطة به ، وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث إنها محل القوة ، وقيل هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والأفهام ، كما قال أمير المؤمنين علي كرّم الله تعالى وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه ، وقال أيضاً كل ما أدركته فهو غيره . ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روي عن أبي بكر الصديق

---

(١) سورة هود آية ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٦٠ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

رضي الله تعالى عنه في قوله : « يا من غاية معرفته القصور عن معرفته إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنه ليس بمثل لشيء منها بل هو موجد كل ما أدركته »)[1] . هذا ما قيل في معنى الإبصار والإدراك الواردين في الآية .

وقال الرازي في تقرير وجه الدلالة على المدح : (لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والإرادة ، والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها ، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها ، فثبت أن قوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ يفيد المدح وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ يفيد كونه تعالى جائز الرؤية ، وتمام التحقيق فيه : أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء ، أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة ، فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته)[2] .

قال ابن القيم : (والاستدلال بهذه الآية على جواز الرؤية أعجب فإنها من أدلة النفاة ، وقد قرر شيخنا وجه الاستدلال بها أحسن تقرير وألطفه ، وقال أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله ، فمنها هذه الآية وهي على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها ، فإن الله سبحانه وتعالى إنما ذكرها في سياق التمدح ، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية ، وأما العدم المحض فليس بكمال ، ولا يمدح

(١) روح المعاني للألوسي ٧/٢٤٤ ، ٢٤٥ .
(٢) تفسير الفخر الرازي ١٣/١٢٥ .

الرب تبارك وتعالى بالعدم ، إلا إذا تضمن أمراً وجودياً كتمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية .. فقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ يدل على غاية عظمته ، وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يدرك ، بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال تعالى ﴿ فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا ﴾(١) .. وقد سبق تقرير هذا فلا داعي لإعادته .

وقال ابن عطية ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم فذلك قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ فالمؤمنون يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم عياناً ولا تدركه أبصارهم بمعنى أنها لا تحيط به إذ كان غير جائز أن يوصف الله عز وجل بأن شيئاً يحيط به وهو بكل شيء محيط ، وهكذا يسمع كلام من يشاء من خلقه ولا يحيطون بكلامه ، وكذا يعلم الخلق ما علمهم ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾(٢) ونظير هذا استدلالهم على نفي الصفات بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾(٣) وهذا من أعظم الأدلة ، على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله وأنها لكثرتها وعظمتها وسعتها لم يكن له مثل فيها وإلا فلو أريد بها نفي الصفات لكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه .. فقوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ من أدل شيء على أنه يرى ولا يدرك وقوله تعالى ﴿ هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير ﴾(٤) من أدل شيء

---

(١) سورة الشعراء آية ٦١ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٣) سورة الشورى آية ١١ .

(٤) سورة الحديد آية ٤ .

على مباينة الرب لخلقه ، فإنه لم يخلقهم في ذاته بل خلقهم خارجاً عن ذاته ، ثم بان عنهم باستوائه على عرشه وهو يعلم ما هم عليه ، فيراهم وينفذهم بصره ويحيط بهم علماً وقدرة وإرادة وسمعاً وبصراً فهذا معنى كونه سبحانه معهم أينما كانوا ، وتأمل حسن هذه المقابلة لفظاً ومعنى بين قوله ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ فإنه سبحانه لعظمته يتعالى أن تدركه الأبصار وتحيط به ، وللطفه وخبرته يدرك الأبصار فلا تخفى عليه ، فهو العظيم في لطفه اللطيف في عظمته العالي في قربه ، والقريب في علوه الذي ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ . ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾)[1]. وقد مر أكثر من هذا في أثناء الرد على المعتزلة عن استدلالهم بالآية على المنع من الرؤية .

فنقول : إن الله تعالى نفى إدراك الأبصار له وهو أن تحيط به فهذا النفي ورد على مقيد وهي الرؤية المحيطة ، فإذا المنفي هو قيد الإحاطة ، وهذا يشهد بأن الرؤية جائزة ، لأنها لو كانت ممتنعة لنفى أصل الرؤية لا الرؤية المحيطة ، نظير ذلك أنه إذا كان هناك شخصان أحدهما لم يجيء إليك والثاني جاء غير راكب فإنك تقول في الثاني ما جاء راكباً تريد نفي الركوب لا نفي المجيء ولا تقول في الأول ما جاء راكباً بل تقول ما جاء ، وهذا معنى قولهم في القواعد العامة : إذا ورد النفي على مقيد بقيد ، كان النفي منصباً على القيد لا المقيد ، والنفي في الآية الكريمة ورد على الرؤية المحيطة فيكون المراد نفي الإحاطة ، وهذا بدوره يقتضي ثبوت أصل الرؤية ، والله أعلم .

---

(١) حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ض ٢٢٨ ـــ ٢٣٠ .

رابعاً : من أدلة أهل السنة على الجواز :

قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في محاجة قومه في النجوم ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون ﴾[1] .

وجه الدلالة أن الخليل عليه السلام حاج قومه في النجوم وبين أنها تأفل وتغيب ، في حين أن الرب لا يغيب ولا يأفل ثم قال في ذلك لا أحب الآفلين ولم يحاجهم بأنه لا يحب ربا يرى ، ولكن حاجهم بأن لا يحب رباً يأفل وهذا هو دليل عدم الدوام وهو الذي يمتنع على الله تبارك وتعالى أما الرؤية فلا ، حيث لم يجعلها الخليل من موانع الربوبية كالأفول والغيبة[2] .

خامساً :

روى البخاري في صحيحه قال : (حدثنا عمرو بن عوف حدثنا خالد وهشيم عن إسماعيل بن قيس عن جرير قال : كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر ، قال : « إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا »)[3] .

---

(١) سورة الأنعام الآيات ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) انظر كتاب التوحيد للماتريدي ص ٧٨

(٣) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ ، الترمذي ٤/٩٥ ، أبو داود ٢/٥٣٥ .

سادســـاً :

روى البخاري قال : (حدثنا يوسف بن موسى حدثنا عاصم بن يوسف اليربوعي حدثنا أبو شهاب عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال : قال النبي ﷺ : « إنكم سترون ربكم عياناً »)[1] .

سابعـاً :

من الأحاديث الواردة في إثبات الرؤية قول الرسول ﷺ للأنصار وقد جمعهم في قبة « اصبروا حتى تلقوا[2] الله ورسوله فإني على الحوض »[3] .

قال ابن القيم (وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة رواها عنه أبو بكر الصديق ، وأبو هريرة ، وأبو سعيد الخدري ، وجرير ابن عبد الله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي ، وعبد الله بن مسعود الهذلي ،

---

(١) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ .

(٢) اللقاء : هو نقيض الحجاب ــ عن لسان العرب لابن منظور حكاه عن ابن سيدة ١٥/٢٥٤ .. قال الراغب : (هو مقابلة الشيء ومصادفته معاً ويعبر به عن كل منها ويقال ذلك في الإدارك بالحس والبصر) تاج العروس ١٠/٣٣٠ ، وانظر تهذيب اللغة ٩/٢٩٩ . وقال الإمام الرازي : (اللقاء وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه شخصه) عن تاج العروس ١٠/٣٣٠ .

والملاقاة توافي الاثنين متقابلين ــ معجم مقاييس اللغة ٥/٢٦١ . فمن هذا يظهر أن اللقاء يتم بوصول جسم إلى آخر ومقابلته له سواء حصل رؤية أم لا ، فإذا نسب هذا الوصول والملاقاة إلى الحي السليم من العمى والمانع فلا يحتمل سوى الرؤية ، وحكى ابن القيم إجماع أهل اللسان على هذا . انظر حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٢٤ .

(٣) صحيح البخاري ٤/٢٠٢ .

وعلي بن أبي طالب ، وأبو موسى الأشعري ، وعدي بن حاتم الطائي ، وأنس بن مالك الأنصاري ، وبريدة بن الخصيب الأسلمي ، وأبو رزين العقيلي ، وجابر بن عبد الله الأنصاري ، وأبو أمامة الباهلي ، وزيد بن ثابت ، وعمار بن ياسر ، وعائشة أم المؤمنين ، وعبد الله بن عمر ، وعمارة بن روبية ، وسلمان الفارسي ، وحذيفة بن اليمان ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمرو بن العاص وحديثه موقوف ، وأبيّ بن كعب ، وكعب بن عجرة ، وفضالة بن عبيد وحديثه موقوف ، ورجل من أصحاب النبي ﷺ غير مسمى . فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقها بالقبول والتسليم ، وانشراح الصدر لا بالتحريف والتبديل وضيق الطعن ولا تكذب بها فمن كذب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين)[1] ثم ذكر بعد ذلك سياق الأحاديث بكاملها وقد مر ذكر بعضها ويأتي بعض باقيها إن شاء الله تعالى .

ثامناً :

من أدلة الجواز ما حصل من الخلاف بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم في شأن رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج ، فقال ابن عباس وجماعة بأن الرسول ﷺ رأى ربه ، ونفى هذا آخرون وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، ولم يكفر بعضهم بعضاً بهذا السبب ، ولم ينسبه إلى البدعة والضلالة ، وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على عدم امتناع رؤية الله تعالى عقلاً في الدنيا وقد أجمعوا على أنها ستحصل للمؤمنين في الآخرة . ثم لو أن الرؤية ممتنعة لما

(١) حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٣١ .

صح أن يقول أحد من الصحابة بوقوعها فقول فريق منهم بالوقوع يشهد بأنها جائزة قطعاً[1] .

تاسعـــاً :

قال الرازي في الاستدلال على جواز الرؤية : (إن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه ، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية ، فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى : ﴿ ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ﴾[2])[3] .

وهناك أدلة سمعية كثيرة تدل على وقوع الرؤية :

قال الغزالي : (ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل على جوازه)[4] وقد وردت في إثباتها للمؤمنين في الجنة ، أو الحث على طلبها بالعمل الصالح والوعد بها ، أو نفيها عن الكفار فأذكرها وأبين وجه دلالتها على الجواز وأؤجل الكلام على كيفية الاستدلال بها ومناقشتها في مواضعها إن شاء الله تعالى :

١ ــ قوله تعالى : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾[5] فقد فسرت الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم ، قال القرطبي : (وقد ورد هذا عن أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب في رواية وحذيفة وعبادة بن الصامت وكعب بن عجرة وأبي موسى وصهيب وابن عباس في رواية وهو

---

(١) انظر تفسير الفخر الرازي ١٣٢/١٣ .

(٢) سورة فصلت آية ٣ .

(٣) تفسير الرازي ١٣١/١٣ ، ١٣٢ .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٣ .

(٥) سورة يونس آية ٢٦ .

قول جماعة من التابعين وهو الصحيح في الباب . وروى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي ﷺ قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ؟! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار ؟! قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل . وفي رواية ثم تلا ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ »[1])[2] .

٢ ــ قوله تعالى : ﴿ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ﴾[3] فقد فسر المزيد في هذه الآية بأنه النظر إلى الله تعالى كالآية السابقة ، قال ابن كثير : (إن المزيد الذي يتفضل الله به على عباده فوق ما يشاءون هو ظهوره تعالى لهم)[4] وبهذا فسر الآية ابن جرير الطبري والقرطبي وغيرهما ودلالتها على الرؤية كالآية السابقة .

٣ ــ قوله تعالى : ﴿ وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً ﴾[5] قال الرازي : (فإن إحدى القراءات في هذه الآية في ﴿ ملكاً ﴾ بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى ، وعندي أن التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها)[6] . وقال

---

(١) صحيح الإمام مسلم ١٦٣/١ ، مسند الإمام أحمد ٣٣٢/٤ ، ٣٣٣

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٣٠/٨ .

(٣) سورة ق آية ٣٥ .

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٠٨/٦ .

(٥) سورة الإنسان آية ٢٠ .

(٦) تفسير الفخر الرازي ١٣١/١٣ .

الألـوسي عنـد تفسيرهـا : (وقيـل هو النظـر إلى الله عز وجـل وقيـل غير ذلك)[1] . فعلى القراءة المذكورة دلالة الآية على جواز الرؤية ظاهرة .

٤ ـــ قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئـذ ناضرة إلى ربها ناظـرة ﴾[2] وجـه الاستـدلال بالآية على الجواز ما نقل أن ﴿ ناظرة ﴾ أي رائية رؤية بصرية يوم القيامـة كما قال أهـل السنـة والجماعـة . قال الباقـلاني : (لأن النظـــر في كلام العرب يحتمل وجوهاً منها نظر الانتظار ومنها الفكر والاعتبار ومنها الـرحمة والتعطف ومنها الإدراك بالأبصار وإذا قرن النظر بذكر الوجه وعدى بحرف الجر ولم يضف الوجـه إلى قبيلـة أو عشيرة كان الوجـه الجارحـــة التـــي توصف بالنضارة التـي تختص بالوجـه الـذي فيـه العينـان ، فمعنـاه رؤيـة الأبصار)[3] خلافاً للمحرفين للنصـوص عن مواضعهـا ، قال أبـو الحسن الأشعـري : (قال الله عز وجـل ﴿ وجـوه يومئـذ ناضرة ﴾ يعنـي مشرقـة ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ يعني رائية .. ولا يجوز أن يكون بمعنى نظـر التفكـر والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار ، ولا يجوز أن يكون عنـي نظـر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العيـنين اللـتين في الوجه)[4] . وروى عبـــد الله بن عمـــر قـــال : قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ قال : من البهاء والحسن ﴿ إلى ربها

---

(١) روح المعاني للألوسي ١٦١/٢٩ .
(٢) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ .
(٣) كتاب التمهيد للباقلاني ص ٢٧٤ .
(٤) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ .

ناظرة ﴾ قال في وجه الله عز وجل[1] .

٥ ــ قوله تعالى : ﴿ فمن كان يرجوا لقاء ربه ﴾[2] .

٦ ــ قوله تعالى : ﴿ واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه ﴾[3] .

٧ ــ قوله تعالى : ﴿ تحيتهم يوم يلقونه سلام ﴾[4] .

٨ ــ قوله تعالى : ﴿ وقال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله ﴾[5] . وغير هذه الآيات مما ذكر فيها اللقاء منسوباً إلى الله تعالى . ووجه الدلالة على الرؤية هو أن اللقاء عند كثير من السلف يتضمن المشاهدة والمعاينة ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك . قال الآجري : (واعلم رحمك الله .. أن عند أهل العلم باللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة يراهم الله عز وجل ويرونه ويسلم عليهم ويكلمهم ويكلمونه)[6] ، ولا ينتقض هذا بقوله تعالى : ﴿ فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ﴾[7] فقد دلت الأحاديث الصحيحة الصريحة على أن المنافقين يرونه تعالى في عرصات القيامة بل والكفار أيضاً كما في الصحيحين من حديث التجلي يوم القيامة[8] ، ويأتي للبحث زيادة إن شاء الله تعالى .

---

(١) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٥٢ .

(٢) سورة الكهف آية ١١٠ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٣ .

(٤) سورة الأحزاب آية ٤٤ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٤٩ .

(٦) الشريعة للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري ص ٢٥٢ .

(٧) سورة التوبة آية ٧٧ .

(٨) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٤ .

٩ ــ قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾[(١)] ، وجه الاستدلال بها أنه سبحانه وتعالى جعل أعظم عقوبة للكفار كونهم محجوبين عن رؤيته . قال الألوسي : (لا يرونه تعالى وهو حاضر ناظر لهم بخلاف المؤمنين فالحجاب مجاز عن عدم الرؤية ، لأن المحجوب لا يرى ما حجب ، أو الحجب المنع والكلام على حذف مضاف أي عن رؤية ربهم لممنوعون فلا يرونه سبحانه ، واحتج بالآية مالك على رؤية المؤمنين له تعالى من جهة دليل الخطاب ، وإلا فلو حجب الكل لما أغنى هذا التخصيص ، وقال الشافعي لما حجب سبحانه قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا ، وقال أنس بن مالك لما حجب عز وجل أعداءه سبحانه فلم يروه تجلى جل شأنه لأوليائه حتى رأوه عز وجل)[(٢)] فهذه الأدلة السابقة كلها أدلة على وقوع الرؤية لله تعالى وهي أيضاً أدلة على الجواز حيث إن غير الجائز لا يقع والله أعلم .

ثانياً : الأدلة العقلية على جواز الرؤية :

١ ــ استدل الأشاعرة على جواز الرؤية عقلاً بدليل الوجود : قال أبو الحسن الأشعري : (ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل)[(٣)] .

---

(١) سورة المطففين آية ١٥ .

(٢) روح المعاني للألوسي ٧٣/٣٠ ، وانظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٦٥ .

(٣) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٦ .

وتعرض بعض العلماء لبيان المقدمة الثانية ــ أن كل موجود يصح أن يرى ــ فقالوا : إنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء والحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطويل من الأطول فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ، وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود ، وانتفائها عند العدم ، فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح .

وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض ، وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئياً بعلل مختلفة وهو غير جائز ، ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث ، إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما ، فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين ، والحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة فهو عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق ، والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ، ولا ما هو مركب منه ، فإذا سقط عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فهو العلة المشتركة ، فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب[1] . ويلتزم أبو الحسن الأشعري كل لازم لهذا الدليل من جواز صحة

---

(١) انظر شرح الجرجاني للمواقف ١٢٢/٨ ، ١٢٣ . وغاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ١٥٩ . والإرشاد للجويني ص ١٧٧ ، والأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٩١ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٣ ، ٣٤ ، والعقائد النسفية لعمر بن محمد النسفي بشرح مسعود بن عمر التفتازاني ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

رؤية كل موجود كالأصوات ، والروائح ، والملموسات ، والطعوم ، ويقول لا يلزم من جواز صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له ، وعدم رؤيتنا لهذا اللازم ليس لامتناعه بل لعدم جريان العادة من الله تعالى بخلق رؤيته فينا ، ولا يمتنع أن يخلق رؤيتها فينا كما خلق رؤية غيرها ، وقد نشأ هذا من أنه جعل الرؤية علماً مخصوصاً فكما يتعلق العلم بالموجودات كذلك الرؤية إلا أن العلم المطلق أعم[1] .

وبعد أن ذكر صاحب المواقف هذا الدليل العقلي ، كما تقدم أورد عليه بعض الاعتراضات ثم أجاب عنها فقال :

الاعتراض الأول :

لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر بل المرئي هو الأعراض فقط . وقولك إنا نرى الطول والعرض وهما جوهران .

قلنا : الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما إلى المقدار فإنه عرض قائم بالجسم ، ووجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وهذا غير مسلم ، بل نقول ببطلانه ، ولإبطال وجود المقدار العرضي : أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة جداً وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوء الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها ، أيضاً فالامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها ، وإلا لقام المقدار بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة

---

(١) انظر شرح الموقف للجرجاني ١٢٣/٨ . ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٥٧ .

متفاصلة وهو ضروري البطلان ، وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضاً قائماً بها ، وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه[1] . فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب .

الاعتراض الثاني :

لا نسلم احتياج صحة الرؤية إلى علة لأنها الإمكان والإمكان عدمي والعدمي لا حاجة به إلى علة .

والجواب : جدلاً : المعارضة على كون الإمكان عدمياً فالأدلة تدل على أنه وجودي .

والجواب : تحقيقاً :

إن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن تتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة ، واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه أمر وجودي لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً .

الاعتراض الثالث :

لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة .

أما أولاً : فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً بل صحة رؤية الأعراض

---

(١) نقول لا يلزم من ذلك اشتراط الشيء بنفسه لأن المقدار الذي جعله مشروطاً باجتماع الأشياء ليس هو نفس الاجتماع وهو ظاهر فلم يلزم اشتراط الشيء بنفسه كما زعم .

لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس .

وأما ثانياً : فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين .

والجواب :

أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها ، والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية الجوهر والعرض فإنا نرى الشبح من بعيد ، ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما من الهويات ، وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلاً عن إدراك أنها جوهر أو عرض ، وإذا رأينا زيداً فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقول الفلاسفة بل نرى هويته ، ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض تقوم بها ، وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الأمر الذي به الافتراق بينها لما كان الحال كذلك ؛ لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا ، فتحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته .

الاعتراض الرابع :

لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود والحدوث فإن الإمكان مشترك بينها ، وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة .

والجواب :

أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود وإلا لصح رؤية المعدوم ، والإمكان ليس كذلك لشمول الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية .

الاعتراض الخامس :

لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك .

والجواب :

ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا المؤثر فيها ولا شك في أن العدم لا يصلح متعلقاً للرؤية .

وإن قيل : ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدمياً .

قلنا : وكون الوجود مسبوقاً بالعدم أمر اعتباري لا يرى ضرورة ، وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه محسوساً .

الاعتراض السادس :

لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب . والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث ، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان . بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية

كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً .

والجواب :

أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية يمتاز بها وهو مشترك بين الموجودات بأسرها ضرورة ، وما ذكرتم مما به الافتراق كالإنسانية والفرسية وغيرهما ، وألزمتم الاشتراك فيها على مذهبنا فخصوصيات الأشياء التي يمتاز بها بعضها عن بعض هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها ، وإن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاماً مكشوفاً لا سترة به فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح ، فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو اعتبار ما صدقا عليه ، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الموجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه ، وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها ، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال : واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام وهذا غاية ما يمكن فيه من التقدير والتحرير لم نأل فيه جهداً ولم ندخر نصحاً وعليك بإعادة التفكير وإمعان التدبر والثبات عند البوارق ، وعدم الركون إلى أول عارض .

الاعتراض السابع :

لا نسلم أن علة صحة الرؤية ثابتة فيه لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً .

والجواب :

هو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً ، أعني كون الشيء ذا هوية (ما) لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع[1] .

هذا غاية القول في تحرير هذا الدليل العقلي على رؤية الله تبارك وتعالى والاعتراضات الواردة عليه والإجابة عنها ، وأود بعد هذا العرض للدليل ، أن أورد كلام الخصوم عليه ثم أبين عدم اقتناع المستدلين به أنفسهم ، وعدم اطمئنانهم الاطمئنان الكامل ، وبيان أنه مسلك لا يقوى .

فقد قال القاضي عبد الجبار بعد ذكر الصفة التي يكون المرئي عليها حتى يصح أن يرى : (وقد ذهب بعض من لا علم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه ، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط . وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا رؤيته أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته ولو تغير حالها لصح أن نرى جميعه وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه .

وزعم أن المرئي لو رؤي لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض ، ولو رؤي

---

(١) انظر شرح الجرجاني للمواقف ١٢٤/٨ ــ ١٢٨ .

لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها ، ولوجب أن نقضي على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سواه ، فثبت أنه إنما يرى لوجوده ، ولأنه نفس وعين فتجب صحة الرؤية في كل موجود . ومما يصح التعلق به في نصرة قوله : إن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما إذا عدما ، ويصح أن نراهما عند الوجود وإن كانا في حال عدمهما على ما يختصان به لنفسهما فثبت أن الذي صحح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس فيجب صحة رؤية كل موجود)[1] .

ثم أخذ في إبطال هذه الحجة فقال : ويبطل هذا القول أن الرائي منا متى حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئي وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائي ، وارتفعت الموانع المعقولة فيجب أن يراه ومتى فقد بعض ما ذكرناه استحال أن يراه ، فليس له إلا حالان :

أحدهما : يصح معها أن يرى ويجب أن يرى .

والثانية : يستحيل معها أن يرى .

وهذا كما نعلمه من حال الجوهر أنه وإن وجد يجب كونه متحيزاً ومحتملاً للأعراض وإن عدم استحال ذلك عليه ، وليس له حال ثالثة تتوسط هذين ، ويفارق ذلك صحة كون الواحد منا عالماً لأنه قد يكون على حال معها يصح أن يعلم ويريد وإن لم يجب ذلك فيه وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجملة أو الجمل إذا استحقت العلة[2] .

وقال أيضاً في إبطالها : (إن الإدراك ليس بمعنى وليس بأمر زائد على

---

(١) المغني في باب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ٤/ ٨٥ .

(٢) انظر المغني في باب التوحيد والعدل لعبد الجبار ٤/ ٣٩ .

الرؤية لأن الإدراك لو كان معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات ، بأن لا يخلق الله له الإدراك ، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال[٢] وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً)[٣] وقد سبق .

وقال ومما يبطله أن الرائي يرى الجوهر واللون فننظر الوجه الذي لكونهما عليه تصح رؤيتهما وقد علمنا أنا نفصل بالرؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام في العظم والصغر فيجب أن تكون الرؤية متعلقة بهما على ما يختصان به في جنسهما فلو كنا ندركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان ، ولا صح التوصل بالإدراك إلى تماثل المتماثل واختلاف المختلف منها ، وفي ذلك دلالة على أنا ندركها لما هي عليه في نفسها ، ولذلك يحصل لنا عند الإدراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز والألوان من الهيئة المخصوصة .ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله ، وإنما العلم بوجود الجواهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التي يتناولها الإدراك ، لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما ، لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كل ما شاركهما في الوجود ، ألا ترى أنا لما رأينا الجوهر من حيث كان جوهراً ، والسواد من حيث كان سواداً رأينا كل ما شاركهما في هذه الصفة ؟ لأن من حق الإدراك أن يشيع في كل ما يختص بالصفة التي يتناولها الإدراك ، فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجوداً أن نرى كل موجود فكان يجب أن

---

(١) الحق أنه ليس هنالك استحالة والقول بالجواز غير القول بالوقوع .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٥ .

ندرك الأشياء كلها بالحاسة الواحدة لاشتراكهما أجمع في الوجود .

وقد بينا من قبل أن القول بأنها تدرك ، من حيث كانت موجودة فقط لا يصح ، لأن ما أوجب إدراكها من حيث كانت موجودة يوجب إدراكها من حيث كانت متميزة ، لأنه ليس للوجود في هذا الباب من الاختصاص ما ليس للتحيز ، وللتحيز من الاختصاص ما ليس للوجود ، وبينا أن القول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لا يصح[1] .

ونكتفي بهذا القدر من معارضة المعتزلة للدليل ، وإلا فقد قالوا أكثر من هذا مع أن هذا القول ليس هو الوحيد لإبطال الدليل ولو كان لسهل الرد عليه ولكن الدليل في حد ذاته لا يقوى من وجوه غير التي ذكرها المعتزلة ولم تسلم دلالته ــ مع ثبوتها ــ فلا فائدة في مناقشة معارضتهم والرد عليها .

ولكننا سنذكر اعتراضات أصحاب الدليل عليه وهم الأشاعرة فقد تكون أبلغ في إضعافه وعدم الوثوق به وهي :

أولاً : قال الجرجاني في شرح المواقف بعد تقرير الدليل بشرحه واعتراضاته : (ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى ، لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري ، كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً ، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة ، إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة ، فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال ، ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا ،

---

(١) انظر المغني في باب التوحيد والعدل لعبد الجبار ٨٣/٤ ، ٨٤ .

وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل ، فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية)[1] .

ثانياً : قال سيف الدين الآمدي بعد تقريره لدليل الوجود : (ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق ، وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض مع إمكان النزاع فيه فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال أو قائلاً بنفيها : فإذا كان من القائل بها فالوجود الذي هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهداً وغائباً ، وإلا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر ، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إليه وإلا كان الباري ممكناً لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها وهو متعذر .

ثم ولو قيل : ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة لم يجد في دفع ذلك مستنداً غير الاستناد إلى محض الدعوى ، وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك أخص من العلم والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشيء على حياله وإن كان أعم ، انتفاء تعلق الأخص به ، اللهم إلا أن يكون الأعم جزءاً من معنى الأخص ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام ، إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه ، وهو تناقض ، أما إن كان الأعم كالعرض العام ،

(١) شرح الجرجاني للمواقف ١٢٨/٨ ، ١٢٩ .

للأخص أو هو داخل في معناه لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه لا من جهة ما يتضمنه من المعنى العام فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشيء على حياله ، وإن كان تعلق المعنى العام به لا على حياله ، ثم لو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشيء على حياله لضرورة امتناع تعلق الأعم به على حياله فحاصله إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه وهو غير كاف فيما يرجع إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستنداً له ، وهو من خصائص مذهبه ، ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما قيل مثمراً للمطلوب ، ولا لازماً عليه ، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضاً لبعض الخصوم كالجبائي ومن تابعه لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله فهو غير لازم في حق غيره اللهم إلا أن يكون قائلاً بمقالته ، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومه ، وإن كان من القائلين بنفي الأحوال ، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية لكونه ذاتاً ، وإذ ذاك فلا يلزم منه جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححاً للرؤية في باقي الذوات متحقق في حق واجب الوجود وهو متعذر)[1] .

ثالثاً : قال الرازي في حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل العقلية : (اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود ، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات)[2] . ثم بعد أن ساق الدليل أورد عليه

---

(١) غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٩١ .

اثني عشر اعتراضاً في صيغة الأسئلة ثم قال : (فهـذا ما عنـدي من الأسؤلـة[1] على هذا الدليـل وأنـا غير قادر على الأجوبـة عنها فمـن أجـاب عنها أمكنـــه أن يتمسك بهذا الدليل . ولنـختم هذا الـفصل بخاتمة ، وهـي أنـا نقـول : اعلـم أن الدليل العـقلي المعـول عليـه في هذه المسألـة التـي أوردناهـا ، وأوردنـا عليـه هذه الأسؤلة واعترفنـا بالعجـز عن الجواب عنها . إذا عرفت هذا فنقـول : مذهبنـا في هذه المسألة ما اختاره الشيـخ أبـو منصور الماتريـدي السمرقنـدي ، وهـو أنـا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي ، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهـر القرآن والأحـاديث ، فإن أراد الخصم تعليـل هذه الدلائـل وصرفهـا عن ظاهرهـا بوجـوه عقليـة يتـمسك بها في نفـي الرؤيـة اعترضنـا على دلائلهـم وبينـا ضعفهـا ومنعناهم من تأويل هذه الظواهر)[2] .

وسلك الشهرستاني في الاستـدلال العـقلي على الرؤيـة طريقـة أخـرى حينما رأى بعدها عن الصواب فقال : (الموجودات اشتركت في قضايـا واختلـفت في قضايا والرؤية قد تعلقت بالمختلفـات منها والمتفقـات ولا يجوز أن يكـون المصحـح للرؤية ما يختلف فيه فإنه يوجـب أن يكون لحكم واحـد علتـان مختلفتـان ، وهـذا غير جائز في المعقولات ، أو يلزم أن يكون لحكم عام علة خاصة هي أخص من معلولها ، وما يتفـق فيـه الجوهـر والعـرض إمـا الوجـود أو الحدوث ، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححاً للرؤية فإن الحدوث هو وجود مسبق بعـدم . والعـدم لا تأثير له في الحكم فبقـي الوجـود مصححـاً بالضرورة ، وهـذا تقسيم حاصر فإن الرؤيـة بالاتفـاق تعلـقت بالجوهـر والعـرض وهما قد اختلفـا من كل وجـه سوى

---

(١) كذا في الأصل ولعلها (الأسئلة) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

الوجود والحدوث ، وقد بطل الحدوث فتعين الوجود ، ولا يلـزم على هذه الطريقـة انـتشار الأقسام كما لزم على طريـق الأصحـاب غير استعباد محض للمعتزلـة في قولهم لو كان كل موجود مرئياً لكان العلـم والقـدرة والطعـم والرائحـة ومـا سوى اللون والمتلون مرئياً ولكان نفس الرؤية مرئية بالرؤية وهذا محال)[1] .

ولكن هذا المسلك الـذي سلكـه الشهرستـاني هو تقريـر لدليـل الوجـود بصورة أخرى . يلزمها كل لازم له فلا فرق بينهما والحالـة هذه إذ إنـه هو الآخر ترد عليه اعتراضات الخصوم والأصحاب وتساؤلاتهم ، فنكتفـي بالإشارة إلى عدم الاطمئنان إلى الطريقـة التـي أوردهـا الشهرستـاني حين لم يرتض الطريقـة الأولى ، والتي فضلها على سائر الطـرق . إذ رد عليها الآمدي وبين عدم استقـامتها ، وأن تطويـل الشهرستـاني في تقريرهـا لا يشفـي غليـلاً[2] ، ثم إن الشهرستـاني نفسه يذكر في نهاية كلامـه على الرؤيـة عدم اطمئنانـه إلى الطريقـة العقليـة إذ يقـول : (واعلم أن هذه المسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعيـة ، وأمـا جواز الرؤية فالمسلك العـقلي ما ذكرنـاه ، وقـد وردت عليـه تلك الإشكـالات ولم تسكـن النـفس في جوابها كل السكـون ولا تحركت الأفكـار العقليـة إلى التـقصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية)[3] .

وبعد هذه الاعتراضات على الدليل العقلي ، والشبه التي أوردهـا أصحابـه عليه وهـم الأشاعرة ، يتضح عدم قوة الدليـل ذاتـه ، ويظهـر أن المتـمسك به لا يستطيـع تمشيـه . ولا الدفـاع عنـه . لذلك نراهـم عادوا إلى التمسك بالـنصوص الواردة في الرؤية .

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٥٧ .

(٢) انظر غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ص ١٦٢ ــ ١٦٥ .

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٦٩ .

٢ ـ من أدلة العقل على الجواز قول أبي الحسن الأشعري : (ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله عز وجل يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه ، وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً ، فلما كان الله عز وجل عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه ، فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان الله عز وجل رائياً للأشياء كان رائياً لنفسه ، وإذا كان رائياً لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالماً بنفسه جاز أن يعلمناها ، وقد قال الله تعالى : ﴿ إنني معكما أسمع وأرى ﴾[١] فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما ، ومن زعم أن الله عز وجل لا يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائياً ولا عالماً ولا قادراً لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى)[٢] .

وقال الشهرستاني بعد تقرير دليل الوجود : (وإن سلكنا طريقة العلم فهو أسهل فإن العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة وإذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية به .

وقد سلك الأستاذ أبو إسحاق طريقة قريبة من هذا فقال الرؤية معنى لا تؤثر في المرئي ولا تتأثر منه فإن حكمه[٣] حكم العلم بخلاف سائر الحواس ، فإنها تؤثر وتتأثر ، وإنما يلزم الاستحالة فيه أن لو تأثرت الرؤية من المرئي أو تأثر المرئي من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جائز

(١) سورة طه آية ٤٦ .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٦ .

(٣) كذا في الأصل ولعلها « حكمها » .

التعلق بالقديم والحادث ، وكل مؤثر ومتأثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم ولا كلفة في هذه الطريقة إلا إثبات معنى في البصر لا يؤثر ولا يتأثر)[1] .

وقال الآمدي عن هذا الدليل : (واعلم أن هذه الطريقة مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير وحصر الموانع بأسرها ونفيها مما لا حاصل له وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشيء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع بل لا بد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين ، ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع وعند العود إلى بيان الصلاحية ، والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق)[2] .

أما المعتزلة فإنهم ــ بناء على نفيهم الرؤية ــ خالفوا هذا الدليل وناقشوه ، وقالوا لنا في هذه المسألة طريقان :

(**الأول** : أنا نقول أنا لا نسلم أنه راء لذاته بل القديم تعالى إنما يرى الشيء لكونه حياً بشرط وجود المدرك وكونه حياً من مقتضى صفة الذات ، وكونه مدركاً من مقتضى صفة الذات فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته ؟

الثاني : هو أن نقول هب أن الله تعالى راء لذاته أليس أنه عز وجل لا يجب أن يرى المعدومات مع كونه رائياً لذاته ؟

فإن قالوا : إنما لا يجب أن يرى المعدومات لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات .

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٥٨ ، وانظر الملل والنحل للمؤلف ١/١٠٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٩ .

(٢) غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ص ١٦٦ .

قلنا : وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل ..

وبعد فإن هذا قياس الرائي على المرئي ، وأحدهما مباين للآخر لأن الرائي إنما يصح أن يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة ، والمرئي إنما يرى لكونه مرئياً في نفسه بشرط أن يكون موجوداً في الحال وليس كذلك القديم تعالى فلا يصح ما أوردتموه وهل هذا إلا كأن يقال إن من كان حياً كما يجب أن يكون رائياً للشيء يجب أن يكون مرئياً فكما أن هذا خلف من الكلام كذلك هنا لأن المعلوم أن الشيء لا يرى لكونه حياً ، وإنما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك والرائي إنما يرى الشيء لكونه حياً ، وبعد فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه مما تصح رؤيته وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه ففارق أحدهما الآخر)[1] .

والدليل كما قرره الشيخ أبو الحسن الأشعري تظهر فيه الدلالة على الجواز ، وإن كان لا يقوى أن يعتمد عليه كل الاعتماد في الدلالة العقلية ، لكن من يتصف بأنه يرى الأشياء ويعلمها ، فلا يمتنع عليه أن يعلم ويرى لعدم الفرق بين الأمرين . ورد المعتزلة على الدليل لا يبطله فهذا الإفراط في النفي منهم جعلهم يعطلون الله تعالى عن أن يرى نفسه أو يراه غيره ، وإن كان بعضهم أثبت أنه يرى غيره ولا يرى نفسه ، فهو خروج عن المعقول إذ كيف يوصف من لا يرى نفسه بأنه يرى غيره فهذا ظاهر البطلان ، فمن لا يتصف بأنه يرى ويرى فماذا يكون ؟! فغلوهم هذا في تنزيه الله تعالى — على زعمهم — عن

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٧٢ — ٢٧٤ . بتصرف .

التشبيه أدى بهم إلى التعطيل ، ثم هو تشبيه لله تعالى بالمعدوم . وأما دعواهم القياس للرائي على المرئي مع المباينة وشروط المرئي التي قالوها ، وأن القديم ليس كذلك .

فنقول : إن الشروط تجب عند الرؤية . ولم نقل في الرؤية الآن ، ولا في دار الدنيا حيث إن من ركبت جوارحه للفناء لا تستطيع أن تصمد لمشاهدة الحي الدائم ، وهذا ظاهر .

٣ ــ دليل عقلي ثالث على جواز الرؤية :

هناك مسلك عقلي آخر سلكه الغزالي في الاستدلال على الرؤية بعد دليل الوجود ، قال عنه إنه الكشف البالغ وتلخيصه : أن الخصم لم ينكر علينا القول بالرؤية إلا لعدم فمهمه ما نريد بها لأنه ظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان ، وهيهات ، فنحن نقول : باستحالة ذلك في حق الله تعالى ، ولكن ينبغي أن نحصل معنى الرؤية في الموضع المتفق ونسبكه ونحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى ، فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقية أثبتناه وقلنا إنه مرئي حقيقة ، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع واعتقدنا أن المعنى كما دل عليه العقل . وقال تحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ومتعلق وهو اللون والقدر والجسم وكل المرئيات ، ولنتأمل أيها ركن في إطلاق هذا الاسم فنقول :

أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب ، أو بالجبهة مثلاً لكنا نقول

قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا . فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم فالركن الذي الاسم مطلق عليه وهو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل[1] .. إلخ .

وهذا قول جمهور المتأخرين من الأشاعرة إذ إن مذهبهم إثبات الرؤية لله تعالى لورود النصوص القطعية بذلك ، ولكنهم مع هذا سلموا للمعتزلة قولهم بنفي الجهة عن الله تعالى ويلزم من نفى الجهة نفي الرؤية ، فلم يستطيعوا التظاهر بنفي ما ثبت بالنصوص لانتسابهم إلى أهل السنة فأثبتوا الرؤية ونفوا لازمها وهي الجهة ، فأخذ المعتزلة يشنعون عليهم هذا التناقض المخالف للعقول . ولما رأوا ذلك سلكوا هذا المسلك الذي قالوا عنه إنه الكشف البالغ أي أن الرؤية ليست بصرية وإنما هي زيادة انكشاف الرب تعالى لهم وتمام معرفتهم به حتى كأنهم يرونه بأعينهم وعلى هذا لا يكون خلافهم مع المعتزلة أكثر من الخلاف اللفظي .

٤ ــ من أدلة العقل على الجواز :

استدل السلف على جواز الرؤية عقلاً بطريقة غير طريقة الوجود المجرد حيث لزم عليها لوازم فاسدة فلا تصلح مصححاً للرؤية .

لذلك جعلوا المصحح للرؤية أموراً وجودية لا أن كل موجود تصح رؤيته ، قال ابن تيمية في تقرير الدليل : (فمعلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم ، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي ،

---

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥ ، ٣٦ .

كالذوق الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الآكل والشارب وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق ، وإذا كانت أمراً وجودياً محضاً ، ولا تتعلق إلا بالموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته : إما أن يكون وجوداً محضاً ، أو متضمناً أمراً عدمياً . والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سبباً له ، ولا يكون أيضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ويكون ذلك العدم دليلاً عليه ومستلزماً له ونحو ذلك ، وهذا من الأمور البينة عند التأمل . ومن قال من العلماء : إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي أو جزء علة ، أو شرط علة ، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة ، ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم ، لا يقول أحد إن نفس العدم هو المقتضى للوجود . ولا يقول : إن الوصف المركب ، من وجود وعدم هما جميعاً مقتضيان للوجود المحض . وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة . وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية ، والمصحح للرؤية ، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز : إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه ، سواء قيل هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس ، أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة ، أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع ، لكن المقصود أنه أمور وجودية ، وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود ، وكماله من كل موجود ، إذ وجوده هو الوجود الواجب ، ووجود كل ما سواه هو من وجوده ، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود ، وحينئذ فيكون الله ـــ وله المثل الأعلى ـــ أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده ، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس ، بل كما لا تطيق

الخفاش أن تراها ، لا لامتناع رؤيتها ، بل لضعف بصره وعجزه . كما قد لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جداً ، لا لكونها لا تسمع ، بل لضعف السامع وعجزه ، ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسماع ، لا لكون ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه ، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه السلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه)[1] .

إلى هذا الحد أنتهي من ذكر الأدلة العقلية نفياً وإثباتاً ، وكلها باستقلالها لا تعطي الدلالة على المراد بها ، فالنفاة اعتمدوا على الأدلة العقلية في النفي وعضدوا ذلك بأدلة سمعية مع سوء فهم لها فلم يهتدوا للصواب ، بل آل بهم الأمر إلى تعطيل الله تعالى عن صفات الكمال . والمثبتون وإن لم تكن كل أدلتهم العقلية كافية في الدلالة على المطلوب ، إلا أنها مؤيدة بالأدلة السمعية القوية التي توصلنا إلى المطلوب من جواز رؤية الله تعالى .

وأختم هذه الأدلة بقول عثمان بن سعيد الدارمي لمن أبى إلا التمسك بالمعقول وحده حيث قال : (ههنا ضللتم عن سواء السبيل ووقعتم في تيه لا مخرج لكم منه لأن المعقول ليس لشي واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه . ولو كان كذلك كان راحة للناس ولقلنا به ولم نعد ، ولم يكن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾[2] فوجدنا المعقول عند كل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية ٣٥٧/١ ـــ ٣٥٩ . وانظر مجموع الفتاوي للمؤلف نفسه ١٣٦/٦ .

(٢) سورة المؤمنون اية ٥٣ ، وسورة الروم آية ٣٢ .

حزب ما هم عليه ، والمجهول عندهم ما خالفهم ، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين ، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه والمجهول ما خالفها ، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ﷺ وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم ، لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ولم تظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق ، فالمعقول عندنا ما وافق هديهم والمجهول ما خالفهم ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار وقد انسلختم منها وانتفيتم منها بزعمكم فأنى تهتدون)[1] .

من هنا فقد رجح أكثر العلماء الاعتماد في الاستدلال على أدلة النقل لأن الله عز وجل أخبر عن نفسه بأنه يرى يوم القيامة ، وهو أعلم بما يجوز عليه تعالى ، وأخبر عنه رسوله ﷺ وهو أعلم الخلق بربه تعالى وأعلمهم بما يصح عليه ويمتنع فإن وافق الاستدلال العقلي ما ثبت عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ فهذا توفيق من الله وهو حق ، وإن خالفه فتجب مراجعة العقل لأن الإسلام لا يأتي بما تحيله العقول ولكنه يأتي بما يحيرها ويدهشها . والله أعلم .



(١) الرد على الجهمية للإمام عثمان بن سعيد الدارمي ص ٥٧ .

الفصـــل الســادس
الكلام في وقوع الرؤية

هل تقع رؤية الله تعالى في الدنيا ؟!

اختلف القائلون بجواز الرؤية نقلاً وعقلاً في وقوعها في دار الدنيا على أقوال :

الأول :

حكى الكعبي عن بعض المشبهة أنه يجوّز رؤية الله في دار الدنيا وأنه يزورهم ويزورونه[1] . وللأشعري في الرؤية في الدنيا قولان : وقال بعض الصوفية إن الله تعالى يرى في دار الدنيا بالأبصار الجارحة ، ولا ينكرون أن يكون بعض من يلقونه في الطرقات ، وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام ، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه ، وكثير ممن أجاز الرؤية في الدنيا أجاز المصافحة والملامسة لله ، وكذا زيارته إياهم . وقالوا : إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك[2] ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا القول مخالف لما عليه جمهور المسلمين الذين أثبتوا الرؤية لله تعالى وقالوا بجوازها لكنها لم تقع في الدنيا قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (وهذا الموضع مما

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٥ .

(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢٦٣ ، وسراج الطالبين على منهاج العابدين ص ١٣٣ ، وشرح النووي على مسلم ٣/١٥ .

يقع الغلط فيه لكثير من السالكين يشهدون أشياء بقلوبهم فيظنون أنها موجودة في الخارج هكذا حتى إن فيهم خلقاً منهم من المتقدمين والمتأخرين يظنون أنهم يرون الله بعيونهم لما يغلب على قلوبهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده فيما حصل لقلوبهم ويحصل لهم فناء واصطلام فيظنون أن هذا هو أمر مشهود بعيونهم ولا يكون ذلك إلا في القلوب ، ولهذا ظن كثير منهم أنه يرى الله بعينه في الدنيا .. وهو غلط محض حتى أورث مما يدعيه هؤلاء شكاً عند أهل النظر والكلام ، الذين يجوزون رؤية الله في الجملة وليس لهم من المعرفة بالسنة ما يعرفون به هل يقع في الدنيا أو لا يقع ؟ فمنهم من يذكر في وقوعها في الدنيا قولين ، ومنهم من يقول يجوز ذلك وهذا كله ضلال)[١] . ولقد رد بعض الصوفية كجعفر بن محمد على من يزعم أن جميعهم يقولون برؤية الله في الدنيا عياناً وأبطل هذا القول لما سئل هل رأيت الله حين عبدته ؟ قال : رأيت الله ثم عبدته . فقال السائل : كيف رأيته ؟ فقال : لم تره الأبصار بتحديد الأعيان ، ولكن رؤية القلوب بتحقيق الإيقان . ثم قال : وإنه تعالى يرى في الآخرة كما أخبر في كتابه وذكره رسوله ﷺ هذا قولنا وقول أئمتنا دون الجهال من أهل الغباوة فينا[٢] . أراد بهذا عدم قول أئمتهم بالرؤية في الدنيا بالأبصار الجارحة وإنما المقصود معرفة القلوب وهذا يندر الخلاف فيه لكن الجهال الأغبياء من الصوفية يظنون ما في القلب من المعرفة رؤية عينية ، أو يتخيل لهم الشيطان فيعتقدون أنه الله تعالى وتقدس عما يظنه أولئك ، فقد رويت أخبار عن بعض من يظن أنه

---

(١) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨٩/٥ ، ٤٩٠ .

(٢) انظر أصول الكافي للكليني ٩٨/٣ ، ٩٩ ، مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٧٩/٥ ، وينسب مثل هذا القول لعلي عليه السلام ــ نهج البلاغة ١٨٦/٢ .

يرى الله تعالى يحكون فيها قصة الرؤية . قال شيخ الإسلام : (فقد يرى العباد عرشاً عظيماً وعليه صورة عظيمة ويرى أشخاصاً تصعد وتنزل فيظنها الملائكة ويظن أن تلك الصورة هي الله تعالى وتقدس ويكون ذلك شيطاناً ، وقد جرت هذه القصة لغير واحد من الناس فمنهم من عصمه الله وعرف أنه الشيطان ، كالشيخ عبد القادر الجيلاني في حكايته المشهورة ، حيث قال : كنت مرة في العبادة فرأيت عرشاً عظيماً وعليه نور فقال لي : يا عبد القادر أنا ربك وقد حللت لك ما حرمت ، قال : فقلت له : أأنت الله الذي لا إله إلا هو ؟ اخسأ يا عدو الله ، قال : فتمزق ذلك النور فصار ظلمة ، وقال : يا عبد القادر نجوت مني بفقهك في دينك وعلمك ومنازلاتك في أحوالك لقد فتنت بهذه القصة سبعين رجلاً . فقيل له : كيف علمت أنه الشيطان ؟ قال : بقوله لي « حللت لك ما حرمت على غيرك » وقد علمت أن شريعة محمد ﷺ لا تنسخ ولا تبدل ، ولأنه قال : أنا ربك ، ولم يقدر أن يقول أنا الله الذي لا إله إلا أنا)[1] .

وقال أبو نصر السراج الطوسي : (حكي عن سهل بن عبد الله رحمه الله : أن بعض تلامذته قال له يوماً : يا أستاذ أنا في كل ليلة أرى الله بعين رأسي فعلم سهل رحمه الله أن ذلك من كيد العدو فقال : له يا حبيبي : إذا رأيته الليلة فابزق عليه ، قال : فلما رآه من ليلته بزق عليه قال : فطار عرشه وأظلمت أنواره وتخلص من ذلك الرجل ولم ير شيئاً بعد ذلك)[2] .

---

(١) التوسل والوسيلة لابن تيمية ص ٢٨.

(٢) اللمع لأبي نصر السراج الطوسي ص ٥٤٤ ، ٥٤٥.

فظاهر هذه المرويات أن بعض العباد ينخدع بما يرى من تمثل الشيطان له أنه الله فيعتقد أنه يرى الله في اليقظة عياناً ، وهو صادق فيما يخبر به مما يقع له ، لكن لم يعلم أن ذلك هو الشيطان وأنه وقع في فخه ، وقال الإمام الشوكاني :(ولا يجوز للولي أن يعتقد في كل ما يقع له من الواقعات والمكاشفات أن ذلك كرامة من الله سبحانه ، فقد يكون من تلبيس الشيطان ومكره ، بل الواجب عليه أن يعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة ، فإن كانت موافقة لهما فهي حق وصدق وكرامة من الله سبحانه وتعالى وإن كانت مخالفة لشيء من ذلك فليعلم أنه مخدوع ممكور به قد طمع فيه الشيطان فلبس عليه)[1] .

فهذا القول ظاهر البطلان لأن أصحابه لم يعتمدوا فيه على دليل ، بل بنوا القول به على مجرد مشاهداتهم التي ذكرنا نماذج منها ، والتي قال العلماء عنها إنها من تلاعب الشيطان بعقول أولئك القائلين بها وإفساده لعقائدهم ، فلا يجوز ذكر هذا على أنه قول يرقى إلى جانب أقوال العلماء ، إلا لمجرد إبطاله فإن هذا القول لم يعتمد على دليل صحيح والقول إذا لم يبن على الأدلة الصحيحة فهو مجرد دعوى والدعوى بلا دليل لا يلتفت إليها .

وقد سئل شيخ الإسلام عن أقوام يدعون أنهم يرون الله بأبصارهم في الدنيا وأنه يحصل لهم بغير سؤال ما حصل لموسى بالسؤال فأجاب : (من قال من الناس : إن الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة لا سيما إذا ادعوا أنهم أفضل من موسى فإن

---

(١) ولاية الله والطريق إليها ــ دراسة وتحقيق لكتاب قطر الولي على حديث الولي للشوكاني ــ بقلم إبراهيم إبراهيم هلال ص ٢٣٤ . وانظر اللمع لأبي نصر السراج الطوسي ص ٥٤٤ ، ٥٤٥ .

هؤلاء يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا والله أعلم)[1] ، وقال : (وقد ثبت بنص القرآن أن موسى قيل له ﴿ لن تراني ﴾ وأن رؤية الله أعظم من إنزال كتاب من السماء فمن قال ، إن أحداً من الناس يراه فقد زعم أنه أعظم من موسى بن عمران ودعواه أعظم من دعوى من ادعى أن الله أنزل عليه كتاباً من السماء)[2] .

القول الثاني :

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الله لا يراه أحد بعينيه في دار الدنيا حتى موسى عليه السلام وإنما الخلاف بينهم في رؤية النبي محمد ﷺ لربه ليلة الإسراء والمعراج . وقد استدلوا على نفي الرؤية في الدنيا بالكتاب والسنة :

١ ــ الاستدلال من الكتاب :

أولاً : استدلوا بقوله تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام ﴿ رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾[3] ووجه الدلالة من الآية هو أن ﴿ لن ﴾لا تقتضي النفي المؤبد في الدنيا والآخرة وقد سبق الكلام عن هذا ، بل النفي المؤبد في الدنيا فقط .

قال ابن كثير : (وقيل إنها لنفي التأبيد في الدنيا جمعاً بين هذه الآية

---

(١) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٥١٢/٦ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية ٩٩/١ ، ١٠٠.

(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

وبين الدليل القاطع على صحة الرؤية في الدار الآخرة)[1] وقال الدارمي لمن احتج عليه بالآية على النفي : (هذا لنا عليكم لا لكم إنما قال ﴿ لن تراني ﴾ في الدنيا لأن بصر موسى من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا فلا تحتمل النظر إلى الله عز وجل بما طوقها الله[2] . ألا ترى أنه يقول : ﴿ فإن استقر مانه فسوف تراني ﴾ ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى ولكن سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا)[3] فهذا الجبل العظيم الصلب لا يثبت لتجلي الله تعالى له في هذه الدار فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف ، ويمكن أن يقال : إن قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ وقعت جواباً من الله تعالى لموسى عليه السلام حين سأله أن يريه ذاته ، والسؤال إنما وقع في الدنيا وهذا جوابه . ولو لم يكن جواباً لكان أيضاً مخصوصاً بقوله تعالى ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾[4] وهذا بين الدلالة[5] .

واستدلوا ثانياً : بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/٢٤٤ .

(٢) الحق تعليل المانع بكونها سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا دون التعليل بأن البصر الذي سيفنى لا يطيق النظر إلى نور البقاء إذ لو شاء له الرؤية إليه لقواه حتى يطيق وهو على كل شيء قدير .

(٣) الرد على الجهمية لعثمان بن سعيد الدارمي ص ٥٥ . وانظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٣ . والروضة الندية لزيد بن فياض ص ٢٢٧ .

(٤) سورة القيامة آية ٢٣ .

(٥) انظر التمهيد للبلاقاني ص ٢٧٠ . والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٨ . وفي حمل النفي على أنه في الدنيا المرجع السابق ص ٣٩ ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/٢٧٨ .

اللطيف الخبير ﴾[1] أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالمرئيات . قال الإمام أحمد في معنى الآية وعدم معارضتها لقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[2] (يعني في الدنيا دون الآخرة وذلك أن اليهود قالوا لموسى ﴿ أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة ﴾[3] فماتواوعوقبوا بقولهم ﴿ أرنا الله جهرة ﴾ وقد سأل مشركو قريش النبي ﷺ فقالوا : ﴿ أوتأتي بالله والملائكة قبيلاً ﴾[4] فلما سألوا النبي ﷺ هذه المسألة قال الله تعالى ﴿ أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ﴾[5] حين قالوا : ﴿ أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة ﴾[6] فأنزل الله سبحانه يخبر أنه لا تدركه الأبصار أي أنه لا يراه أحد في الدنيا دون الآخرة فقال ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾[7] يعني في الدنيا)[8]. وقال ابن خزيمة : (لو كان معنى قوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ على ما تتوهمه الجهمية المعطلة الذين يجهلون لغة العرب ، فلا يفرقون بين النظر وبين الإدراك لكان معنى قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ أي أبصار أهل

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) سورة النساء آية ١٥٣ .

(٤) سورة الإسراء آية ٩٢ .

(٥) سورة البقرة آية ١٠٨ .

(٦) سورة النساء آية ١٥٣ .

(٧) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٨) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل ص ١٣ ، ١٤ .

الدنيا قبل الممات)[1] .

لقد استدل نفاة الرؤية في الدنيا بالآيتين السابقتين ، ومع ذلك فإنني أرى أنه ليس فيهما الدلالة القاطعة على ذلك ، لأن الحمل على أن النفي في الدنيا نوع تأويل ، ولو لم يدل غيرهما على ذلك لما كان لهم فيهما دلالة كافية ، وحيث إن الأدلة الدالة على نفيها في الدنيا قوية صح منهم حمل النفي في الآيتين على أنه في الدنيا وذلك من باب الجمع بين الأدلة أو تخصيصها ، والله أعلم .

ثالثاً : من أدلة نفي الرؤية في الدنيا قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾[2] . ووجه الدلالة من الآية الشريفة أن الله تبارك وتعالى حصر تكليمه للبشر في الدنيا في الوحي إلى الرسل ، أو تكليمه لهم من غير وساطة لكن من وراء حجاب ، أو بإرسال الرسل وهم الملائكة إلى الأنبياء وإذا كان الملائكة والأنبياء والرسل لا يحصل لهم رؤية الله تعالى في الدنيا بأبصارهم حتى مع حال التكليم من غير وساطة فلا يرونه في غيرها ، وإذا لم يره من يكلمه لم يره غيره ، والرسل أكرم البشر على الله بلا شك ، فإذا لم تحصل لهم رؤية الله تعالى بأبصارهم في الدنيا فمن باب أولى عدم حصولها لغيرهم .

وإن قيل : إن قوله ﴿ وحياً ﴾ يعني برؤية .

قلنا : هذا خلاف ما عليه الجمهور من المفسرين وغيرهم ، لأنهم

---

(١) كتاب التوحيد لمحمد بن إسحق بن خزيمة ص ١٨٥.

(٢) سورة الشورى آية ٥١ .

قالوا : إن وحياً معناها كما قال مجاهد وغيره نفث ينفث في قلبه فيكون إلهاماً . ومن ذلك قوله ﷺ « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها »[1] ، والله أعلم .

رابعاً : قوله تعالى : ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾[4] . ووجه الدلالة من الآيات أن الله تعالى عاتب بالأخذ بالصاعقة ووصف بالاستكبار والعتو والظلم من طلب رؤيته جهرة وما ذلك إلا أنه مع تعنتهم وعنادهم كان طلبهم للرؤية في وقت تمتنع فيه فقد منع الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام فكيف بغيره من البشر ؟!

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي حين استدل بالآيات على المنع من رؤية الله يوم القيامة : (ألا ترى أن أصحاب موسى سألوا موسى رؤية الله تعالى في الدنيا إلحافاً فقالوا : ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله

---

(١) انظر الجامع أحكام القرآن للقرطبي ٥٣/١٦ ، وفتح القدير للشوكاني ٥٤٥/٤ ، وتفسير الفخر الرازي ١٨٦/٢٧ .
(٢) سورة البقرة آية ٥٥ .
(٣) سورة الفرقان آية ٢١ .
(٤) سورة النساء آية ١٥٣ .

جهرة ﴾[1] . ولم يقولوا حتى نرى الله في الآخرة ، ولكن في الدنيا فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وسؤالهم ما حضره الله على أهل الدنيا)[2] .

٢ ـ الاستدلال من السنة :

وقد استدلوا من السنة بأحاديث كثيرة صحت عن رسول الله ﷺ ، وفيها الدلالة الواضحة على عدم وقوع الرؤية في دار الدنيا فمنها :

(أ) حديث جرير قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته »[3] . ففي الحديث الشريف تحديد الرؤية بيوم القيامة ولو كانت جائزة في الدنيا لما كان لهذا التحديد معنى .

والصحابة رضوان الله عليهم قد فهموا عدم رؤية الباري في الدنيا فلم يسألوا الرسول ﷺ عن رؤية الله في الدنيا ، وإذا سألوه عن الرؤية قيدوا ذلك بيوم القيامة ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله ﷺ : « هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ » قالوا : لا يا رسول الله ، قال : « فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ » قالوا : لا يا رسول الله ، قال : « إنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من

---

(١) سورة البقرة آية ٥٥ .

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٥٨.

(٣) صحيح الإمام البخاري ٤/٢٠٠.

كان يعبد شيئاً فليتبعه ... » الحديث[1] .

(ب) ومنها ما روى أبو سعيد الخدري قال : قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : « هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً .. » الحديث[2] .

فيظهر من هذه الأحاديث وغيرها فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم عدم رؤية الله في دار الدنيا حيث سألوا عن الرؤية في الآخرة ، ولو كان في علمهم جوازها في الدنيا لكان السؤال عن الآخرة عبثاً لا يليق بأصحاب الرسول ﷺ .

(جـ) ومنها ما روى أبو موسى قال : قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال : « إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور » وفي رواية أبي بكر النار « لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »[3] .

وفي الحديث النص الصريح على أن لله تعالى حجاباً هو النور ، والنور حاجب قوي مانع من الرؤية فهو يقهر البصر ويمنعه الرؤية فنور الشمس يحجب من رؤية الكواكب وغيرها . فحجاب الله تعالى يمنع الأبصار من رؤيته ، وقد رأى رسول الله ﷺ هذا الحجاب ليلة المعراج

---

(١) صحيح الإمام البخاري ٤/٢٠٠.

(٢) المصدر السابق نفس الجزء ص ٢٠١ .

(٣) صحيح مسلم ١/١٦١ ، ١٦٢.

فقال حين سأله أبو ذر هل رأيت ربك ؟ قال : « رأيت نوراً »[1] في إحدى الروايتين عنه .

(د) ومنها قوله ﷺ لما حذر الناس الدجال : « إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه من كره عمله ، أو يقرؤه كل مؤمن » ، وقال : « تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت »[2] ، فهذا الحديث الصحيح صريح في نفي رؤية الله تعالى قبل الموت ، وقد خاطب به رسول الله ﷺ أصحابه الذين قال عنهم : « لا تسبوا أصحابي ، لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه »[3] فإذا لم تحصل لهم رضي الله عنهم فمن باب أولى عدم حصولها لغيرهم .

فدعوى الرؤية في الدنيا باطلة قطعاً والقول بها مخالف لقول الله تعالى وقول رسوله ﷺ وما عليه أصحابه رضي الله عنهم ومن تبعهم من علماء المسلمين .



(١) المصدر السابق .

(٢) صحيح الإمام مسلم ٤/٢٢٤٥ ، وسنن الترمذي ٣/٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٣) صحيح الإمام مسلم ٤/١٩٦٧ ، وانظر مسند الإمام أحمد ٣/١١ .

الفصل السابع
رؤية النبي محمد ﷺ لربه في الدنيا

اختلف نفاة الرؤية في الدنيا في رؤية النبي محمد ﷺ لربه بعيني رأسه على قولين ، وتوقف بعض عن ذكر حكم له فيها ، وعدّه جماعة قولاً ثالثاً ، وليس كذلك ؛ لأن من توقف عن القول بالنفي أو الإثبات لا يعد قائلاً .. حيث إن من توقف عن المشي مثلاً إلى الأمام أو الخلف أو غير ذلك لا يعد ماشياً فكذلك المتوقف عن القول لا يعد قائلاً ، قال إحسان محمد دحلان :

(اختلف فيه — أي في رؤية النبي محمد ﷺ لربه — على ثلاثة أقوال :

الأول : أنه رأى ربه ، وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية .

الثاني : أنه لم يره ، وهو قول أكثر الأشاعرة وبعض السلف .

الثالث : الوقف ، وهو اختيار القاضي عياض)[1] .

فالأول ، وهو الإثبات روي عن ابن عباس وأبي ذر وكعب رضي الله عنهم والحسن وكان يحلف على ذلك ، وحكى مثله عن ابن مسعود وأبي هريرة رضي الله عنهم ، وينسبه الواحدي[2] إلى أنس وعكرمة والحسن والربيع واختاره

---

(١) سراج الطالبين على منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين لأبي حامد الغزالي شرح إحسان محمد دحلان ١/١٣٣ . بتصرف قليل . وانظر الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ للقاضي عياض ١/١١٩ — ١٢٤ .

(٢) هو علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه أبو الحسن الواحدي مفسر عالم بالأدب نعته الذهبي بإمام علماء التأويل ، وكان من أولاد التجار ولد وتوفي بنيسابور ، وله عدة مؤلفات منها ، =

الأشعري وطائفة ورواه عن الإمام أحمد بعض أصحابه كالقاضي أبي يعلى ومن اتبعه ومالوا إليه ولم ينقلوا عن أحمد بذلك لفظاً صريحاً[1] .

وأصحاب هذا القول يعتمدون على أحاديث لم يرد فيها تقييد للرؤية بالعين بل جاءت مطلقة .

ومن هذه الأحاديث ما يأتي :

١ ــ حديث ابن عباس الذي رواه أحمد في مسنده قال : (حدثنا أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « رأيت ربي تبارك وتعالى » قال عبد الله بن أحمد وقد سمعت هذا الحديث من أبي أملى علي في موضع آخر)[2] .

وروى الترمذي في صحيحه قال : (حدثنا سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي حدثنا أبي حدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن ابن عباس في قول الله ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى .. عند سدرة المنتهى ..

= « البسيط » و « الوسيط » و « الوجيز » وكلها في التفسير ، وله أسباب النزول وشرح ديوان المتنبي ، وشرح الأسماء الحسنى . وغيرها كثير . والواحدي نسبة إلى الواحد ابن الديل بن مهرة . انظر في هذا الأعلام للزركلي ٥/٥٩ ، ٦٠ .

(١) انظر شرح النووي على مسلم ، ٣/٤ ــ ٦ . والروضة الندية لزيد بن فياض ص ٣٠٦ . وشرح سنن الترمذي لابن العربي المالكي ١٢/١٦٩ . وشرح جوهرة التوحيد للباجوري ص ١٧٥ .

(٢) مسند الإمام أحمد ١/٢٨٥ ، مجمع الزوائد للهيثمي ١/٧٨ ، وقال رجاله رجال الصحيح .

فأوحى إلى عبده ما أوحى .. فكان قاب قوسين أو أدنى »[1] . قال ابن عباس : قد رآه النبي ﷺ)[2] أي رأى ربه مرة ثانية عند سدرة المنتهى فأوحى إليه .

٢ ـ ومن أدلتهم ما جاء في الصحيحين عن شريك بن عبد الله أنه قال : (سمعت أنس بن مالك يقول ليلة أسرى برسول الله ﷺ من مسجد الكعبة أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام فقال أولهم : أيهم هو ؟ فقال أوسطهم : هو خيرهم ، فقال آخرهم : خذوا خيرهم ، فكانت تلك اللية فلم يرهم حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه ، وتنام عينه ، ولا ينام قلبه ، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم . فلم يكلموه حتى احتملوه ، فوضعوه عند بئر زمزم ، فتولاه منهم جبريل فشق جبريل ما بين نحره إلى لبته حتى فرغ من صدره وجوفه ، فغسله من ماء زمزم بيده حتى أنقى جوفه ، ثم أتى بطست من ذهب فيه نور من ذهب محشواً إيماناً وحكمة ، فحشا به صدره ولغاديده يعني عروق حلقه ، ثم أطبقه ثم عرج به إلى السماء الدنيا فضرب باباً من أبوابها ، فناداه أهل السماء : من هذا ؟ فقال : جبريل ، قالوا : ومن معك ؟ قال : معي محمد ، قالوا : وقد بعث إليه ، قال : نعم ، قالوا : فمرحباً به وأهلاً فيستبشر به أهل السماء لا يعلم أهل السماء بما يريد الله به في الأرض ، حتى يعلمهم فوجد في السماء الدنيا آدم ، فقال له جبريل : هذا أبوك فسلم عليه ، فسلم عليه ورد عليه آدم ، وقال :

---

(١) سورة النجم الآيات ١٣ ، ١٤ ، ١٠ ، ٩ .

(٢) سنن الترمذي ٥/٧٠ . وقال أبو عيسى هذا حديث حسن .

مرحباً وأهلاً بابني نِعْم الابن أنت ، فإذا هو في السماء الدنيا بنهرين يطردان ، فقال : ما هذان النهران يا جبريل ؟ قال : هذا النيل والفرات عنصرهما ، ثم مضى به في السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب يده فإذا هو مسك ، قال : ما هذا يا جبريل ؟ قال : هذا الكوثر الذي خبأ لك ربك ، ثم عرج إلى السماء الثانية فقالت الملائكة له مثل ما قالت له في الأولى : من هذا ؟ قال : جبريل ، قالوا : ومن معك ؟ قال : محمد ﷺ ، قالوا : وقد بعث إليه ؟ قال : نعم . قالوا : فمرحباً به وأهلاً . ثم عرج به إلى السماء الثالثة . وقالوا له مثل ما قالت الأولى والثانية . ثم عرج به إلى الرابعة فقالوا له مثل ذلك . ثم عرج به إلى السماء الخامسة فقالوا مثل ذلك ، ثم عرج به إلى السادسة فقالوا له مثل ذلك . ثم عرج به إلى السماء السابعة فقالوا له مثل ذلك . كل سماء فيها أنبياء قد سماهم فأوعيت منهم إدريس في الثانية ، وهارون في الرابعة ، وآخر في الخامسة لم أحفظ اسمه ، وإبراهيم في السادسة ، وموسى في السابعة بتفضيل كلام الله فقال موسى : رب لم أظن أن يرفع عليّ أحد ، ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله حتى جاء سدرة المنتهى ، ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الله فيما أوحى إليه خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة ، ثم هبط حتى بلغ موسى ، فاحتبسه موسى فقال : يا محمد ماذا عهد إليك ربك ؟ قال : عهد إلي خمسين صلاة كل يوم وليلة ، قال : إن أمتك لا تستطيع ذلك فارجع فليخفف عنك ربك وعنهم ، فالتفت النبي ﷺ إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك فأشار إليه أن نعم إن شئت ، فعلا به إلى الجبار فقال وهو مكانه : يا رب

خفف عنا فإن أمتي لا تستطيع هذا ، فوضع عنه عشر صلوات ثم رجع إلى موسى فاحتبسه فلم يزل يردده موسى إلى ربه حتى صارت إلى خمس صلوات ، ثم احتبسه موسى عند الخمس فقال : يا محمد والله لقد راودت بني إسرائيل قومي على أدنى من هذا فضعفوا فتركوه ، فأمتك أضعف أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً ، فارجع فليخفف عنك ربك كل ذلك يلتفت النبي ﷺ إلى جبريل ليشير عليه ولا يكره ذلك جبريل ، فرفعه عند الخامسة فقال : يا رب إن أمتي ضعفاء : أجسادهم وقلوبهم وأسماعهم وأبدانهم ، فخفف عنا . فقال الجبار : يا محمد ، قال : لبيك وسعديك ، قال : إنه لا يبدل القول لدي ، كما فرضت عليك في أم الكتاب ، قال : فكل حسنة بعشر أمثالها ، فهي خمسون في أم الكتاب ، وهي خمس عليك ، فرجع إلى موسى فقال : كيف فعلت ؟ فقال : خفف عنا : أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها . قال موسى قد والله راودت بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه . ارجع إلى ربك فليخفف عنك أيضاً . قال رسول الله ﷺ : يا موسى قد والله استحييت من ربي مما اختلفت إليه . قال : فاهبط باسم الله ، قال : واستيقظ وهو في المسجد الحرام)[1] .

فعلى هذا تكون الضمائر في (دنا ، وتدلى ، وكان ، وأوحى) وكذا الضمير المنصوب في (رآه) لله عز وجل وتكون قد حصلت الرؤية للنبي ﷺ ليلة الإسراء والمعراج .

---

(١) صحيح الإمام البخاري ٢١٢/٤ . وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٠ ــ ٢١٥.

٣ ـــ واستدلوا أيضاً بما رواه الترمذي في سننه قال : (حدثنا محمد بن عمرو بن نبهان بن صفوان البصري الثقفي حدثنا يحيى بن كثير العنبري أبو غسان حدثنا سلم بن جعفر عن الحكم بن إبان عن عكرمة عن ابن عباس قال : (رأى محمد ربه قلت أليس الله يقول : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾[1] قال : ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره ، وقال : « أريه مرتين »)[2] .

ويؤيده ما روى ابن خزيمة في كتاب التوحيد قال : روى الوليد قال : حدثني عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال ثنا خالد بن اللجلاج قال حدثني عبد الرحمن بن عائش الحضرمي قال سمعت رسول الله ﷺ رأيت ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قال : قلت أي ربي أي ربي مرتين فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموت والأرض ثم تلا ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾[3] ، قال فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قلت في الكفارات يا رب . قال : وما هي ؟ قلت : المشي إلى الجمعات والجلوس في المساجد وانتظار الصلوات وإسباغ الوضوء على المكاره فقال الله : من فعل ذلك يعيش بخير ويموت بخير ويكون من خطيئته كيوم ولدته أمه . ومن الدرجات إطعام الطعام وطيب الكلام وأن تقوم بالليل والناس نيام ، فقال اللهم إني أسألك

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) سنن الترمذي ٥/٧٠ . وقال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٨.

(٣) سورة الأنعام آية ٧٥ .

الطيبات وترك المنكرات وحب المساكين وأن تتوب علي وتغفر لي وترحمني ، وإذا أردت فتنة في قوم فتوفني غير مفتون قال رسول الله : تعلموهن فوالذي نفسي بيده إنه لحق)[1] .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول : (إن محمداً ﷺ رأى ربه مرتين مرّة ببصره ومرّة بفؤاده)[2] .

وعنه قال : (نظر محمد ﷺ إلى ربه تبارك وتعالى قال عكرمة : فقلت لابن عباس نظر محمد إلى ربه قال : نعم جعل الكلام لموسى والخلة لإبراهيم والنظر لمحمد ﷺ)[3] .

وروى الترمذي عن الشعبي قال : لقى ابن عباس كعباً بعرفة فسأله عن شيء فكبر حتى جاوبته الجبال ، فقال ابن عباس إنا بنو هاشم ، فقال كعب إن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى ، فكلم موسى مرتين ، ورآه محمد مرتين ، قال مسروق فدخلت على عائشة فقلت هل رأى محمد ربه ؟! فقالت : لقد تكلمت بشيء قفَّ له شعري ، قلت رويداً ثم قرأت ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾[4] قالت أين يذهب بك ؟! إنما هو جبريل ، من أخبرك أن محمداً رأى ربه أو كتم شيئاً مما أمر به أو يعلم الخمس التي قال الله ﴿ إن الله عنده

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٥ .

(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ٧٩/١ ، وقال رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح خلا جهور بن منصور الكوفي وجهور بن منصور ذكره ابن حبان في الثقات .

(٣) مجمع الزوائد للهيثمي ٧٩/١ وقال رواه الطبراني في الأوسط وفيه حفص بن عمرو العدني روى ابن حاتم توثيقه عن أبي عبد الله الطهراني وقد ضعفه النسائي وغيره .

(٤) سورة النجم آية ١٨ .

علم الساعة وينزل الغيث .. ﴾ الآية[1] فقد أعظم الفرية ، ولكنه رأى جبريل لم يره في صورته إلا مرتين ، مرة عند سدرة المنتهى ، ومرة في جياد له ستمائة جناح قد سد الأفق)[2] .

وروى الترمذي عند تفسير قوله تعالى ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾[3] قال : (حدثنا يحيى بن حبيب بن عربي حدثنا موسى بن إبراهيم بن كثير الأنصاري قال : سمعت طلحة بن خراش قال سمعت جابر بن عبد الله يقول : لقيني رسول الله ﷺ فقال لي : يا جابر ما لي أراك منكسراً ؟! قلت يا رسول الله استشهد أبي قتل يوم أحد ، وترك عيالاً وديناً قال : أفلا أبشرك بما لقى الله به أباك ، قال : قلت بلى يا رسول الله قال : ما كلم الله أحداً قط إلا من وراء حجاب ، وأحيا أباك فكلمه كفاحاً ، فقال يا عبدي تمنّ علي أعطك ، قال يا رب تحييني فأقتل فيك ثانية قال الرب عز وجل : إنه قد سبق مني أنهم إليها لا يرجعون ، قال : وأنزلت هذه الآية ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً .. ﴾ الآية[4] قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، وقد روى عبد الله بن محمد بن

---

(١) سورة لقمان آية ٣٤ .

(٢) سنن الترمذي ٥/٦٩ وأخرجه النسائي بسند صحيح وصححه الحاكم من طريق عكرمة عنه . بلفظ « أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد ؟ » وأخرجه ابن خزيمة باللفظ السابق من طريقين وبلفظ « إن الله اصطفى إبراهيم بالخلة » كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ ـــ ١٩٩ . وانظر تفسير المنار ١٤٥/٩.

(٣) سورة آل عمران آية ١٦٩ .

(٤) نفس السورة ونفس الآية .

عقيل عن جابر شيئاً من هذا ولا نعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم ، ورواه علي بن عبد الله بن المديني وغير واحد من كبار أهل الحديث هكذا عن موسى بن إبراهيم)[1] .

فهذا الحديث يفيد تكليم الله لأبي جابر مواجهة ، ويعني ذلك أنه رآه قبل الناس في الآخرة ، وهذا يؤيد رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء إذ لا يتقدمه إلى رؤيته أحد من أمته[2] .

٤ ــ واستدل الشيخ أبو الحسن الأشعري على رؤية النبي ﷺ لربه بقوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾[3] . ووجه الدلالة هو : (أن قوله ﴿ وحياً ﴾ يعني برؤية وإلا فكانت الأقسام غير مفيدة وذلك لا يكون في كلام حكيم فكيف في كلام العزيز الحكيم)[4] .

وأما الإمام أحمد فكان اعتماده على الأحاديث المروية عن ابن عباس ــ التي مر ذكرها ــ على إطلاقها من غير تقييد لها بعين في بعض الروايات وفي بعضها يقيدها بالفؤاد وستأتي ، فكان قوله هو قول ابن عباس إذا سئل هل رأى محمد ربه قال نعم رآه ولا يزيد على ذلك

---

(١) سنن الترمذي ٢٩٨/٤ ، وسنن ابن ماجه ٦٨/١ .

(٢) انظر سنن الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي ١٣٨/١١ . وقال حديث جابر بن عبد الله في كلام الرب لأبيه هو حسن لم يصح . قال ابن القيم (إسناده صحيح ورواه الحاكم في صحيحه) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ٢٥٣ .

(٣) سورة الشورى آية ٥١ .

(٤) شرح سنن الترمذي لابن العربي المالكي ١٦٩/١٢ .

أحياناً أو يذكر روايات ابن عباس المقيدة بالفؤاد .

قال النووي : (قال صاحب التحرير[1] : والحجج وإن كانت كثيرة ولكنا لا نتمسك إلا بالأقوى منها ، وهو حديث ابن عباس رضي الله عنهما (أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد ﷺ) ، وعن عكرمة سئل ابن عباس رضي الله عنهما هل رأى محمد ﷺ ربه ؟ قال : نعم . وقد روي بإسناد لا بأس به عن شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه قال : رأى محمد ﷺ ربه ، وكان الحسن يحلف لقد رأى محمد ﷺ ربه) . وقد راجع ابن عمر ابن عباس رضي الله عنهم في هذه المسألة هل رأى محمد ﷺ ربه ؟ فأخبره أنه رآه ، ولا يقدح في هذا حديث عائشة رضي الله عنها لأنها لم تخبر أنها سمعت النبي ﷺ يقول لم أر ربي ، وإنما ذكرت ما ذكرت متأولة .. والصحابي إذا قال قولاً وخالفه غيره منهم لم يكن قوله حجة ، وإذا صحت الروايات عن ابن عباس في إثبات الرؤية وجب المصير إلى إثباتها ، فإنها ليست مما يدرك بالعقل ويؤخذ بالظن والاجتهاد .. ثم إن ابن عباس أثبت شيئاً نفاه غيره والمثبت مقدم على النافي ، وقال النووي فالحاصل : أن الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله ﷺ رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء لحديث ابن عباس وغيره مما تقدم ، وإثبات هذا لا يأخذونه إلا بالسماع من رسول الله ﷺ هذا مما لا ينبغي أن يتشكك فيه)[2] .

---

(١) قال صاحب كشف الظنون التحرير في شرح الجامع الكبير في الحديث للإمام أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ . وصاحب التحرير المشار إليه هو محمد بن إسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الطلحي الأصفهاني الشافعي عالم فاضل له تصانيف كثيرة توفي بهمذان سنة ٥٣٦هـ . انظر شذرات الذهب ٤/١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ٣/٥ بتصرف .

هذا سياق أدلة أصحاب القول بإثبات رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء ، وبيان وجه دلالتها وتوجيهها على رأيهم . والحق أن الأدلة السابقة ضعيفة الدلالة على الإثبات، فبعضها محتمل الدلالة ، وبعضها لم يصح رفعه إلى النبي ﷺ وبيان ذلك ما يأتي :

ـ **أما الحديث الذي رواه أحمد** في مسنده من طريق عكرمة عن ابن عباس قال : قال ﷺ « رأيت ربي تبارك وتعالى » والحديث الذي رواه الترمذي من طريق أبي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى فأوحى إلى عبده ما أوحى فكان قاب قوسين أو أدنى ﴾[1] قال قد رآه النبي ﷺ ، فالرؤية فيهما مطلقة لم تقيد بعين أو قلب ، ثم قد روى ابن عباس أحاديث صحيحة ذكرت فيها الرؤية مقيدة بالقلب كما جاء من طريق عطاء عن ابن عباس قال : (رآه بقلبه)[2] ومن طريق أبي العالية عن ابن عباس قال ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى . ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[3] قال : (رآه بفؤاده مرتين)[4] فيجب حمل المطلق على المقيد في هذه الروايات التي رواها ابن عباس حتى يزول التعارض ويتضح المقام .

ـ **وأما حديث شريك بن عبد الله** الذي جاء في الصحيحين وقال فيه : (سمعت أنس بن مالك يقول ليلة أسري برسول الله ﷺ من مسجد

(١) سورةالنجم الآيات ١٣ ، ١٤ ، ١٠ ، ٩ .

(٢) صحيح مسلم ١٥٨/١ .

(٣) سورة النجم آية ١١ ــ ١٣ .

(٤) صحيح مسلم ١٥٨/١ ، وانظر سنن الترمذي ٧٠/٥ .

الكعبة أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم .. ثم ساق الحديث إلى أن قال : حتى جاء سدرة المنتهى ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة ثم هبط حتى بلغ موسى فاحتبسه موسى ...) الحديث .

فلم يترك العلماء رحمهم الله تعالى مجالاً للكلام عنه متناً وسنداً فقد بينوا علله بياناً كافياً .

فقال ابن حجر في قوله (« ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى » قال الخطابي[1] : « ليس في هذا الكتاب يعني صحيح البخاري ، حديث أشنع ظاهراً ، ولا أشنع مذاقاً من هذا الفصل فإنه يقتضي تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما ، هذا إلى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل له بالشيء الذي تعلق من فوق إلى أسفل ، قال : فمن لم يبلغه من هذا الحديث إلا هذا القدر مقطوعاً عن غيره ولم يعتبره بأول القصة

(١) هو « أبو سليمان » حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الخطابي البستي ولد بمدينة بست عام ٣١٩هـ من بلاد كابل عاصمة المملكة الأفغانية وسمع الحديث بمكة والبصرة وبغداد ونيسابور فكان إماماً في الحديث والفقه واللغة وكان أديباً شاعراً توفي ببست عام ٣٨٨هـ له مصنفات كثيرة منها « معالم السنن » و « كتاب العزلة » وكتاب الغنية عن الكلام وأهله وإصلاح غلط المحدثين . انظر في هذا طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٨٢/٣ ، ٢٨٣ . ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٧٤/٤ . ومعالم السنن للخطابي مقدمة الناشر ٧٤/١ .

وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه وكان قصاراه ما رد الحديث من أصله وأما الوقوع في التشبيه ، وهما خطتان مرغوب عنهما وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فإنه يزول عنه الإشكال ، فإنه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله في أوله وهو نائم . وفي آخره استيقظ وبعض الرؤيا مثل يضرب ليتأول على الوجه الذي يجب أن يصرف إليه معنى التعبير في مثله . وبعض الرؤيا لا يحتاج إلى ذلك بل يأتي كالمشاهدة (قلت وهو كما قال ولا التفات إلى من تعقب كلامه بقوله في الحديث إن رؤيا الأنبياء وحي فلا يحتاج إلى تعبير ، لأنه كلام من لم يمعن النظر في هذا المحل .. لأن بعض مرأى الأنبياء يقبل التعبير .. ومن أمثلة ذلك قول الصحابة له ﷺ في رؤية القميص فما أولته يا رسول الله ؟ قال : الدين . وفي رؤية اللبن . قال : العلم)[1] .

وقد نبه مسلم في صحيحه على ما في رواية شريك من المخالفة فقال بعد سياقه لسند الحديث وبعض متنه : (فقدم وأخر وزاد ونقص)[2] .

قال النووي في شرحه لصحيح مسلم : (قال الحافظ عبد

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ٤٨٣/١٣ .

(٢) صحيح مسلم ١٤٨/١ .

الحق[1] رحمه الله في كتابه الجمع بين الصحيحين بعد ذكر هذه الرواية ، هذا الحديث بهذا اللفظ من رواية شريك بن أبي نمر عن أنس ، وقد زاد فيه زيادة مجهولة وأتى فيه بألفاظ غير معروفة ، وقد روى حديث الإسراء جماعة من الحفاظ المتقنين والأئمة المشهورين كابن شهاب وثابت البناني وقتادة عن أنس ، فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك ، وشريك ليس بالحافظ عند أهل الحديث)[2] .

وقال ابن حجر عند الكلام عن الحديث بعد أن أورد كلام عبد الحق : (وسبق إلى ذلك أبو محمد ابن حزم فيما حكاه الحافظ أبو الفضل ابن طاهر في جزء جمعه سماه « الانتصار لأيامي الأمصار » فنقل فيه عن الحميدي عن ابن حزم قال : لم نجد للبخاري ، ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجاً إلا حديثين ثم غلبه في تخريجه الوهم مع إتقانهما وصحة معرفتهما فذكر هذا الحديث وقال فيه ألفاظ معجمة والآفة من شريك .. وقال فيه النسائي وأبو محمد بن الجارود ليس بالقوي وكان يحيى بن سعيد القطان لا يحدث عنه (ووثقه البعض) فهو مختلف

---

(١) هو عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي الإشبيلي أبو محمد المعروف بابن الخراط ولد في سنة ٥١٠هـ فهو من علماء الأندلس ، كان فقيهاً حافظاً عالماً بالحديث وعلله ورجاله ، وأديباً شاعراً له عدة مؤلفات منها « المعتل من الحديث » و « الأحكام الشرعية الكبرى » و « الأحكام الصغرى » و « الوسطى » و « الجامع الكبير » و « تلقين الوليد » و « الجمع بين الصحيحين » وغيرهما ، وأصابته محنة فتوفي على أثرها في بجاية سنة ٥٨١هـ . انظر في هذا الإعلام للزركلي ٤ / ٥٢.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٢ / ٢١٠ . وانظر فتح الباري لابن حجر ٤٨٤/١٣ .

فيه فإذا تفرد عد ما يتفرد به شاذاً وكذا منكراً على رأي من يقول المنكر الشاذ شيء واحد)[1] . وقد خالف شريك غيره من المشهورين في هذا الحديث بأكثر من عشرة أشياء ذكرها صاحب فتح الباري منها قوله : (قبل أن يوحى إليه وأنه حينئذ فرض عليه الصلاة) قال : وهذا لا خلاف بين أحد من أهل العلم أنه إنما كان قبل الهجرة بسنة وبعد أن أوحى إليه بنحو اثنتي عشرة سنة ، ومنها : (نسبة الدنو والتدلي إلى الله عز وجل) والمشهور في الحديث أنه جبريل عليه السلام فقد روى مسلم في صحيحه قال : (أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا علي بن مسهر عن عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[2] قال: رأى جبريل)[3] .

وروى البخاري قال : (حدثنا طلق بن غنام حدثنا زائدة عن الشيباني قال : سألت زراً عن قوله تعالى ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾[4] قال أخبرني عبد الله أن محمداً ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح)[5] .

وأحاديث أخرى تثبت هذا كحديث مسروق الذي في الصحيحين وغيره من الأحاديث .

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ١٣/٤٨٤ ، ٤٨٥ .

(٢) سورة النجم آية ١٣ .

(٣) صحيح مسلم ١/١٥٨ .

(٤) سورة النجم آية ٩ ، ١٠ .

(٥) صحيح البخاري ٣/١٣٨ ، وسنن الترمذي ٥/٦٨ ، ٦٩ .

ـ **وأما ما روى الترمذي عن ابن عباس** من طريق عكرمة قال : رأى محمد ربه قلت أليس الله يقول ﴿ لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ﴾[1] قال ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره ، وقال : (أريه مرتين) . فظاهره أنه لا يقصد الرؤية بالعين لأنها لا تكون من غير تجل ، إذ لا يتصور تجلي الرب تبارك وتعالى بنور ليس نوره حتى تمكن رؤيته ، فيدل الحديث على الرؤية التي لا تجلي فيها ولا تكون بالبصر إطلاقاً وهي رؤية القلب إذ البصر لا يدرك إلا المتجلى الظاهر ، ثم لفظ ابن عباس (أريه مرتين) مما يؤيد حمل كلامه على الرؤية مناماً ، أو بالقلب ، فقد حمل شيخ الإسلام ابن تيمية قول ابن عباس على الرؤية بالمنام فقال : إن ابن عباس رضي الله عنهما لم يقل إنه ﷺ رأى ربه بعيني رأسه يقظة ، ومن حكى ذلك فقد وهم . وقال : ما ثبت عن الإمام أحمد من إثبات رؤية النبي ﷺ لربه إنما يعني رؤية المنام فإنه سئل عن ذلك فقال : نعم رآه ، فإن رؤيا الأنبياء حق ولم يقل إنه رآه بعيني رأسه[2] .

والاحتجاج بحديث اختصام الملأ الأعلى الذي ورد فيه « رأيت ربي في أحسن صورة » لا يتم لعدم صحته متناً وسنداً حيث إن الرواية الصحيحة تخالف ما دل عليه .

وقد قال ابن خزيمة قبل سياقه للحديث : (وقد روى الوليد بن

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٠٩/٦ ، ٥١٠ . وتفسير المنار لمحمد رشيد رضا ١٤٥/٩ .

مسلم خبراً يتوهم كثير من طلاب العلم ممن لا يفهم علم الأخبار أنه خبر صحيح من وجه النقل وليس كذلك هو عند علماء أهل الحديث)[1] .

وقال ابن تيمية : (هذا الحديث روي من طرق كثيرة ، فروي من طريق ابن عباس ومن طريق أم الطفيل وغيرهما ، وهذا الحديث لم يكن ليلة المعراج حيث إنه بالمدينة ، وفي الحديث أن النبي ﷺ نام عن صلاة الصبح ثم خرج إليهم .. وهو من رواية من لم يصل خلفه إلا بالمدينة كأم الطفيل وغيرها ، والمعراج إنما كان من مكة باتفاق أهل العلم وبنص القرآن والسنة المتواترة كما قال تعالى ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ﴾[2] فعلم أن هذا الحديث كان رؤيا منام مع أن رؤيا الأنبياء وحي ، فلم يكن رؤيا يقظة ليلة المعراج)[3] .

يؤيد هذا أن الصحيح من روايات الحديث هو ما رواه الترمذي في سننه وأحمد في مسنده ، ولفظ الترمذي : (حدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هانئ أبو هانئ السكري حدثنا جهضم بن عبد الله عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن أبي سلام عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي أنه حدثه عن مالك بن يخامر السكسكي عن معاذ بن جبل قال : احتبس عنا رسول الله ﷺ ذات غداة من صلاح الصبح

---

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٤ .

(٢) سورة الإسراء آية ١ .

(٣) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٨٧/٣ . بتصرف .

حتى كدنا نتراءى عين الشمس فخرج سريعاً فثوب بالصلاة فصلى رسول الله ﷺ وتجوز في صلاته فلما سلم دعا بصوته فقال لنا على مصافكم كما أنتم ثم انفتل إلينا فقال : أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة إني قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي فاستثقلت فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة .. الحديث . قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح ، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال هذا صحيح وقال هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال حدثنا خالد بن اللجلاج حدثني عبد الرحمن بن العايش الحضرمي قال : قال رسول الله ﷺ فذكر الحديث ، وهذا غير محفوظ هكذا ذكر الوليد في حديثه عن عبد الرحمن بن عايش قال سمعت رسول الله ﷺ . وروى بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر هذا الحديث بهذا الإسناد عن عبد الرحمن بن عايش عن النبي ﷺ وهذا أصح وعبد الرحمن بن عايش لم يسمع من النبي ﷺ)[1] .

فيجب على هذا حمل الرواية المطلقة التي جاءت في حديث الوليد ابن مسلم إن صحت على المقيدة في هذا الحديث . والتي ثبتت صحتها . حسماً للنزاع وتمشياً مع النصوص الظاهرة . والله أعلم .

والرواية التي جاء فيها عن ابن عباس (أن محمداً رأى ربه مرتين مرة ببصره ومرة بفؤاده) فقد عارضها ما روى مسلم في صحيحه عنه في الحديث السابق وهو (أنه رآه بفؤاده مرتين) فهو مخالف لهذا التقسيم في هذا الحديث ، والنصوص الثابتة الصحيحة تعارضه أيضاً

(١) سنن الترمذي ٤٦/٥ ، ٤٧ .

وتنفي الرؤية البصرية كما في صحيح مسلم عن أبي ذر قال : سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك فقال : « نور أني أراه »[1] . وحديث مسروق عن عائشة وسيأتي ، والأحاديث التي تعارضه كلها في الصحيح فيجب الأخذ بها ، وغالبها مرفوع إلى النبي ﷺ ، ولم يرد في إثباتها له ﷺ حديث مرفوع .

والرواية التي من طريق عكرمة والتي قال فيها : قلت لابن عباس نظر محمد إلى ربه قال : نعم (جعل الكلام لموسى والخلة لإبراهيم والرؤية لمحمد) .

وما روى الترمذي من طريق الشعبي قال : لقي ابن عباس كعباً بعرفة فسأله عن شيء فكبر (.. الحديث) ظاهرهما الاستنباط ، إذ ليس فيهما رفع إلى النبي ﷺ ، وتعارضهما الروايات الصحيحة عنه أنه رآه بقلبه ، وأنه رآه بفؤاده مرتين ، ثم رواية عكرمة عنه لا يبعد أن تكون مما سمعه من كعب الأحبار الذي قال فيه معاوية (إن كنا لنبلو عليه الكذب ، كما في صحيح البخاري ثم حديث عائشة المرفوع إلى النبي ﷺ وهو قولها لمسروق حين احتج بقوله تعالى ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾[2] ، ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[3] أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : إنما هو جبريل[4] . هذا الحديث بهذا

(١) صحيح مسلم ١٦١/١ . وانظر سنن الترمذي ٧٠/٥ ، ٧١ ومسند الإمام أحمد ١٧١/٥ — ١٧٥.

(٢) سورة التكوير آية ٢٣ .

(٣) سورة النجم آية ١٣ .

(٤) انظر صحيح مسلم ١٥٩/١ .

النص لا يدع لصاحب رأي مجالاً .

وحديث جابر الذي فيه تكليم الله لأبيه كفاحاً . الحديث رواه ابن ماجه ، والترمذي من طريق واحد ، وقال عنه الترمذي (هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه .. وقال لا نعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم .. ورواه غير واحد من كبار أهل الحديث هكذا عن موسى ابن إبراهيم)[1]. وقال المباركفوري في التحفة (« قوله ـــ أخبرنا موسى بن إبراهيم بن كثير الأنصاري » الحرامي بفتح المهملة والراء صدوق يخطىء ـــ وقال « عن طلحة بن خراش بكسر المعجمة بعدها راء ابن عبد الرحمن الأنصاري المدني صدوق)[2] ثم ليس هناك طريق أخرى للحديث تعضده فلا يصح الاعتماد عليه ، وخاصة في مثل هذه المسائل ، وهو أيضاً معارض بقوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾[3] . والأحاديث التي تنفي الرؤية بالعين صحيحة وقد مر بعضها ويأتي الباقي إن شاء الله .

فإن قيل : الآية والأحاديث التي جاءت بنفي الرؤية خاصة في الدنيا وحديث جابر السابق في عالم البرزخ فلا معارضة .

قلنا : وإن سلمنا صحة الحديث وعدم المعارضة ، وأن الله كلمه من غير حجاب ، لكن احتمال الرؤية وعدمها قائم فلا تجب الرؤية مع

---

(١) سنن الترمذي ٤/٢٩٨ .

(٢) تحفة الأحوذي للمباركفوري ٨/٣٦٠.

(٣) سورة الشورى آية ٥١ .

حصول الكلام مباشرة . فلا يجوز الاعتماد على هذا في إثباتها لأن الاحتمال قائم ، حيث إنه يحصل الكلام كفاحاً من غير رؤية كما في مخاطبة الضرير .

ـ وأما استدلال أبي الحسن بقوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ﴾[1] . وأن قوله ﴿ وحياً ﴾ معناه : برؤية ، وإلا كانت الأقسام غير مفيدة ، فهو خلاف ما عليه الجمهور ، ويبطله ما نقل في سبب نزول الآية (أن اليهود قالوا للنبي ﷺ ألا تكلم الله وتنظر إليه إن كنت نبياً كما كلمه موسى ونظر إليه .. فقال ﷺ : إن موسى لم ينظر إليه فنزلت الآية) ذكره النقاش والواحدي والثعلبي .

وفي قوله ﴿ وحياً ﴾ قال مجاهد نفث ينفث في قلبه فيكون إلهاماً كما جاء في صحيح ابن حبان عن رسول الله ﷺ أنه قال : « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » .

وقيل ﴿ وحياً ﴾ رؤيا يراها النبي ﷺ في منامه[2] .

وقول صاحب التحرير عند ترجيح القول بالإثبات (والحجج وإن كانت كثيرة ولكنا لا نتمسك إلا بالأقوى منها ، وهو حديث ابن عباس : أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم .. الحديث . قد مر الكلام

---

(١) سورة الشورى آية ٥١ .

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥٣/١٦ . وفتح القدير للشوكاني ٥٤٤/٤ ، ٥٤٥ . وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢١٥/٦ ، وتفسير الفخر الرازي ١٨٦/٢٧ ، وأسباب النزول للواحدي ص ٢٥٢ .

عنه قريباً ، وابن عباس لم يخبر فيه عن الرسول ﷺ ، وإنما الظاهر من سياق الحديث أنه يخاطب من نفى رؤية الرسول ﷺ لربه ، وأظهر ما يقال عنه إنه رأي لابن عباس رضي الله عنهما استنبطه ولم يسمعه من الرسول ﷺ ، وأما باقي الأحاديث التي تمسك بها فهي مطلقة لم تقيد فيها الرؤية وقد نقل عن ابن عباس أحاديث صحيحة وقيدت فيها الرؤية بالفؤاد ، وقد مر ذكرها فلا داعي لإعادتها .

وقد قلنا هناك : إنه يجب حمل المطلق على المقيد .

وأما قوله (لا يقدح في هذا حديث عائشة ، لأنها لم تخبر عن الرسول ﷺ) فالظاهر أنه غفل عما لا يصح جهله من حديث عائشة رضي الله عنها الذي بين يديه ، وقد تبع في هذا المسلك الحافظ ابن خزيمة ، وإلا فما معنى قولها في صلب الحديث الوارد في الصحيح ، لمسروق لما احتج عليها بآية سورة النجم على رؤيته ﷺ لربه قالت : (أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : « إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين ، رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض »)[1] .

ألا يكفي هذا في الخبر عن الرسول ﷺ أن المرئي جبريل عليه السلام ؟!

وقوله : (الصحابي إذا قال قولاً وخالفه غيره منهم لم يكن قوله حجة) هذا القول يهدم دليله ويبطله ، فإنه بناءاً على هذه القاعدة لا يحتج بالقولين لأن كلاً منهم صحابي خالف الآخر والمخالفون لقول ابن

(١) صحيح الإمام مسلم ١٥٩/١ . وانظر صحيح البخاري ١٣٨/٣ .

عباس أكثر من المخالفين لقول عائشة فالأولى عدم حجية قول ابن عباس لكثرة مخالفيه من الصحابة .

وقوله : (المثبت مقدم على النافي) هذا إنما يكون فيما إذا لم يعتمد النفي على دليل ، وهنا الدليل صريح في النفي عن الرسول ﷺ ، ويقدم المثبت على النافي أيضاً فيما إذا كان الأصل في الشيء الإثبات ، أما ما كان الأصل فيه النفي فهو المقدم كالرؤية ، فلا يصار إليها إلا بدليل قطعي ، لأن الأصل عدمها ، فهي لم تثبت لأحد من الأنبياء أو غيرهم ، ولا للملائكة ، فقد قال الله تعالى لموسى ﴿ لن تراني ﴾ وقد روى الطبراني في الأوسط من حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً : « سألت جبريل هل ترى ربك ؟ قال : إن بيني وبينه سبعين حجاباً من نور ، ولو رأيت أدناها لاحترقت » وروى عنه بلفظ « سبعين ألف حجاب من نور ونار » وفي النهاية لابن الأثير أن جبريل عليه السلام قال : « لله دون العرش سبعون حجاباً لو دنونا من أحدها لأحرقتنا سبحات وجه ربنا » وهذه الروايات صحيحة المعنى وإن كانت ضعيفة الإسناد[1] .

فقد ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ أنه قال : (حجابه النور » وفي رواية « النار » لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)[2] .

---

(١) انظر تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ١٣٩/٩.

(٢) صحيح الإمام مسلم ١٦٢/١ .

وقول النووي (الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله ﷺ رأى ربه بعيني رأسه) مجرد دعوى خالية من الدليل ، فأكثر العلماء على خلافه وحديث عائشة رضي الله عنها صريح في النفي فلا مجال للاجتهاد .

القول الثاني : نفي رؤية الرسول ﷺ لربه في الدنيا بعيني رأسه :

وعلى رأس القائلين بهذا القول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وهذا هو المشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه ، ونقل عن أبي هريرة قولان في ذلك ولكن المشهور عنه النفي ، وهو المشهور عن أبي ذر أيضاً وهو قول جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين[1] .

واستدل هؤلاء بعدة أدلة :

١ ـ منها ما ورد في الصحيح عن مسروق (قال : كنت متكئاً عند عائشة فقالت يا أبا عائشة : ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية . قلت ما هن ؟ قالت : من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية . قال : وكنت متكئاً فجلست فقلت يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني ، ألم يقل الله عز وجل ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾[2] ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[3] فقالت : أنا أول هذه الأمة

(١) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ١٣٧ . وشرح سنن الترمذي لأبي بكر ابن العربي المالكي ١٦٩/١٢ .

(٢) سورة التكوير آية ٢٣ .

(٣) سورة النجم آية ١٣ .

سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : « إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض » فقالت أولم تسمع أن الله يقول : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[1] أولم تسمع أن الله يقول : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ، إنه علي حكيم ﴾ .. الحديث)[2] .

في هذا الحديث النص على نفي رؤية الرسول ﷺ لربه بصريح قوله ﷺ حين سألته عائشة عن ذلك ، أنه جبريل . فالرؤية المذكورة في الآيتين رؤية جبريل عليه السلام ، ثم استشهاد عائشة رضي الله عنها لما ذهبت إليه بالآيتين تأولاً لتؤكد هذا المذهب وتبين لمسروق خطأ فهمه للآيتين اللتين احتج بهما عليها ، وقد روى عن أبي ذر لفظ صريح بنفي رؤيته ﷺ لربه ببصره فروى عنه في قوله تعالى ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[3] قال : رآه بقلبه ولم يره بعينه[4] . وروى عن إبراهيم التيمي في قوله ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[5] قال رآه بقلبه ولم يره ببصره[6] والصحيح الثابت عن النبي ﷺ أن الآية على غير ما تأولها أبو ذر

---

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٤) صحيح الإمام مسلم ١٥٩/١ وانظر صحيح البخاري ١٣٨/٣ .

(٣) سورة النجم آية ١٣ .

(٤) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠٨ .

(٥) سورة النجم آية ١٣ .

(٦) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠٨ .

وإبراهيم التيمي وأن المرئي إنما هو جبريل عليه السلام على صورته[1] .

٢ ــ استدلوا بالحديث الصحيح حديث أبي ذر رضي الله عنه فقد روى عنه عبد الله بن شقيق قال : سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك ؟ قال : « نور أني أراه »[2] .

وروى عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله ﷺ لسألته قال عن أي شيء كنت تسأله ؟ قال : كنت أسأله هل رأيت ربك ؟ قال أبو ذر قد سألت فقال : « رأيت نوراً »[3] ، وقد تكلم ابن كثير عن هذا الحديث فقال :

(وقد حكى الخلال في علله أن الإمام أحمد سئل عن هذا الحديث فقال : ما زلت منكراً له وما أدري ما وجهه . وحاول ابن خزيمة أن يدعي انقطاعه بين عبد الله بن شقيق وبين أبي ذر ، وأما ابن الجوزي فتأوله على أن أبا ذر لعله سأل رسول الله ﷺ قبل الإسراء فأجابه بما أجابه به ، ولو سأله بعد الإسراء لأجابه بالإثبات . وهذا ضعيف جداً ، فإن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قد سألت عن ذلك بعد الإسراء ولم يثبت لها الرؤية . ومن قال إنه خاطبها على قدر عقلها أو حاول تخطئتها

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٩ بتصرف .

(٢) صحيح الإمام مسلم ١٦١/١ وانظر سنن الترمذي ٧٠/٥ ، ٧١ ومسند الإمام أحمد بن حنبل ١٧١/٥ ــ ١٧٥.

(٣) صحيح مسلم ١٦١/١ .

فيما ذهبت إليه كابن خزيمة في كتاب التوحيد فإنه هو المخطئ .. والله أعلم)[1] .

وجه الدلالة في قوله ﷺ « نور أني أراه » : أن هناك نوراً منعني رؤيته ، ويدل على هذا قوله في اللفظ الآخر في الحديث « رأيت نوراً » فهذا النور المرئي هو الذي حال بينه وبين رؤية الذات الإلهية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه ، وقوله في حديث أبي موسى « إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور ــ وفي رواية أبي بكر النار ــ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »[2] فإذا كان نور الحجاب مانعاً من رؤية الذات فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب ، فالحجاب إنما استنار بنوره ، فإن نور السموات إذا كان من نور وجهه كما قال عبد الله بن مسعود ، فنور الحجاب الذي فوق السموات أولى أن يكون من نوره ، وهل يعقل أن يكون النور حجاب من ليس له نور ، هذا من أبين المحال . فاللفظان اللذان ورد بهما الحديث « نور أنى أراه » و « رأيت نوراً » نفي مكافحة الرؤية للذات المقدسة ، وإثبات رؤية ما ظهر من نور الذات ، وفيهما النفي من رؤية الذات بالعين لوجود هذا النور المانع ، وعلى هذا يحمل ما روى عكرمة عن ابن عباس قال : رأى محمد ربه قلت أليس الله يقول : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك

---

(١) ابن كثير ٤٥١/٦ بتصرف . وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠٦ .

(٢) صحيح مسلم ١٦٢/١ .

الأبصار ﴾[1] قال ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره وقال : (أريه مرتين)[2] .

أي أن الرؤية مع التجلي لا تكون في الدنيا لعدم استطاعة مخلوقاته تحمل ذلك ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً ﴾[3] أو يقال في الحديث إنه سبحانه ذو نور فلا يمكنني رؤيته لأن نوره الذي لو كشف الحجاب عنه لاحترقت السموات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته[4] .

فإن قيل : إن رواية لفظ الحديث « نوراني أراه » بفتح الراء وكسر النون وتشديد الياء ، وعليه لا يدل لما تقولون من نفي الرؤية فهو ﷺ يثبتها لنفسه .

قلنا : هذه الرواية خطأ لفظاً ومعنى قال القاضي عياض : (هذه الرواية لم تقع إلينا ولا رأيتها في شيء من الأصول)[5] قال شيخ الإسلام : (والذي أوجب لهم هذا الإشكال والخطأ أنهم لما اعتقدوا أن رسول الله ﷺ رأى ربه ، وكان قوله « أنى أراه » كالإنكار للرؤية حاروا في الحديث ، ورده بعضهم باضطراب لفظه وكل هذا عدول عن موجب الدليل)[6] ولئن سلمنا صحة لفظ الحديث بفتح الراء وكسر النون وتشديد الياء فإنه لا يدل على الإثبات بل يدل على النفي فهو يكون من صفات الأفعال أي خالق النور المانع من رؤيته[7] .

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) سنن الترمذي ٥/٧٠ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٤) انظر مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم اختصار الموصلي ص ١٨٩ — ١٩١ . وفتح القدير للشوكاني ٤/٣٢ — ٣٥ .

(٥) شرح النووي لصحيح مسلم ٣/١٢ .

(٦) مجموعة فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٥٠٧ .

(٧) انظر شرح النووي لصحيح مسلم ٣/١٢ .

فهذه الأدلة يظهر منها امتناع رؤية الرسول ﷺ لربه بعيني رأسه في دار الدنيا ، وكلها جاءت في الصحيح وفيها النص الصريح ولم يرد فيما يخالفها مثلها في الدلالة على المطلوب ، فكلها مرفوعة إلى النبي ﷺ وصريحة في النفي ، وقد جاءت أحاديث أخرى كثيرة رويت بروايات مختلفة وكلها تنص على امتناع الرؤية في الدنيا لرسول الله ﷺ ولم أذكرها ؛ لأنها بنفس ألفاظ الأحاديث التي مر ذكرها فاقتصرت على أصحها وبالله التوفيق .



الجمع بين القولين

بعد ذكر القولين وأدلتهما نجد أن منشأ الخلاف هو تأويل الآيات من سورة النجم قوله تعالى : ﴿ ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾[1] . وقوله في نفس السورة : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[2] . وقوله : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾[4] . فالمثبت لرؤيته ﷺ لربه جل وعلا قال : إن الضمائر (دنا ، وتدلى ، وكان وأوحى) وكذا الضمير المنصوب في (رآه) في الآيتين لله عز وجل[5] .

ولكننا حين نبحث عن معنى هذه الآيات في السياق القرآني ، والسورة الكريمة نجد أنها لا تدل على رؤية محمد ﷺ لربه تعالى وإنما السياق يدل على أن المرئي هو جبريل عليه السلام ، والأحاديث صريحة في هذا فمنها : ما روى عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه (﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[6] قال : رأى جبريل)[7] وما روى الشيباني قال : سألت زر بن حبيش عن قول الله عز وجل ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى ﴾[8] قال : أخبرني ابن مسعود أن النبي

---

(١) سورة النجم الآيات ٧ ــ ١١ .

(٢) سورة النجم آية ١٣ .

(٣) سورة النجم آية ١٨ .

(٤) سورة التكوير آية ٢٣ .

(٥) انظر روح المعاني للألوسي ٥٢/٢٧.

(٦) سورة النجم آية ١٣ .

(٧) صحيح مسلم ١٥٨/١ .

(٨) سورة النجم آية ٩ .

ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح)[1] . وروى زر عن عبـد الله قال : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾[2] قال : « رأى جبريـل عليـه السلام له ستمائـة جناح »[3] وروى الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله رضي الله عنه ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾[4] قال : « رأى رفرفاً أخضر قد سد الأفق »[5] . وروى الشيباني أنه سمع زر بن حبيش عن عبـد الله قال : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾[6] قال : « رأى جبريل في صورته له ستمائة جناح »[7] .

وعن مسروق قال : كنت متكئاً عند عائشة فقالت : يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية . قلت : ما هن قالت : من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية قال : وكنت متكئاً فجلست فقلت : يا أم المؤمنين انظريني ولا تعجليني ألم يقل الله عز وجل ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾[8] ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾[9] فقالت : أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : « إنما هو جبريـل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض .. » الحديث[10] .

وروى ابن أشوع عن عامر عن مسروق قال : (قلت لعائشة فأين

---

(١) صحيح مسلم ١٥٨/١ وانظر صحيح البخاري ١٣٨/٣ وسنن الترمذي ٦٨/٥ ، ٦٩ .
(٢) سورة النجم آية ١١ .
(٣) صحيح مسلم ١٥٨/١ وانظر سنن الترمذي ٧١/٥ .
(٤) سورة النجم آية ١٨ .
(٥) صحيح البخاري ١٣٨/٣ .
(٦) سورة النجم آية ١٨ .
(٧) صحيح مسلم ١٥٨/١ .
(٨) سورة التكوير آية ٢٣ .
(٩) سورة النجم آية ١٣ .
(١٠) صحيح مسلم ١٥٩/١ وانظر صحيح البخاري ١٣٨/٣ .

قوله : ﴿ ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ماأوحى ﴾[1] قالت إنما ذلك جبريل ﷺ كان يأتيه في صورة الرجال ، وأنه أتاه في هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد أفق السماء)[2] .

أما الأحاديث التي وردت فيها الرؤية فكلها مطلقة لم يصرح فيها بعين أو فؤاد . فالأحاديث المروية عن ابن عباس رضي الله عنهما كلها مطلقة أو مقيدة بالفؤاد ، ولم يثبت عن ابن عباس لفظ صريح بأنه رآه بعينه ، وكذلك الإمام أحمد تارة يطلق الرؤية وتارة يقيدها بالفؤاد . ولكن بعض من سمع كلام ابن عباس وأحمد في الرؤية فهم منه رؤية العين ، وليس في الأدلة ما يقتضي ذلك .

ولذلك حاول بعض العلماء الجمع بين القولين ، فرأى أن النافي للرؤية إنما ينفي رؤية النبي ﷺ لربه بعيني رأسه ، وأن المثبت للرؤية يجب حمل قوله على رؤية الفؤاد ، جمعاً بين الأدلة ، إذ إنه ليس في الأدلة ما يقتضي أنه ﷺ رآه بعينه ، كما أنه لم يثبت ذلك عن أحد الصحابة ، ولم يرد في ذلك نص صريح من الكتاب والسنة . يزاد على هذا أن الله تعالى قال : ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ﴾[3] . ولو كان قد أراه نفسه بعينه لكان ذكر ذلك أولى . وكذلك قوله : ﴿ أفتمارونه على ما يرى ﴾[4] وقوله : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾[5]

---

(١) سورة النجم الآيات ٨ ، ٩ ، ١٠ .

(٢) صحيح مسلم ١/١٦٠ ، ١٦١ .

(٣) سورة الإسراء آية ١ .

(٤) سورة النجم آية ١٢ .

(٥) سورة النجم آية ١٨ .

ولوكان رآه بعينه لكان ذكر ذلك أولى وقد ورد عن ابـن عبـاس رضي الله عنهمـا في قوله ﴿ وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ﴾[1] قوله : هي رؤيا عين أريها رسول الله ليلة أسري به وهذه رؤيا الآيات »[2] لأنـه أخبر الناس بما رآه بعينه ليلة المعراج فكان ذلك فتنة لهم حيث صدقة قوم وكذبه آخرون ولم يخبرهم بأنه رأى ربه بعينـه ، ولـيس في شيء من أحـاديث المعـراج الثابتـة ذكـر ذلك ولو كان قد وقع لذكره كما ذكر ما دونه[3] .

فالحق أن المرئي في الآيات هو جبريـل عليـه السلام وأن محمـداً ﷺ لم ير ربه تبارك وتعالى بعيني رأسه وإنما رآه بقلبه على الراجـح ، كما سيتـبين لنـا ذلك في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى .



---

(١) سورة الإسراء آية ٦ .

(٢) صحيح البخاري ٦/١٠٧ ، ١٠٨ وانظر سنن الترمذي ٤/٣٦٣ ، ٣٦٤ . ومسند الإمـام أحمد بن حنبل ١/٣٧٤ .

(٣) انظر مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٥٠٩ ، ٥١٠ . وانظر تفسير القرآن العظيم لابـن كثير ٦/٤٥٢ .

الفصـــل الثـامن
رؤية الله تعالى بالقلب في الدنيا

صح عن رسول الله ﷺ أنه رأى ربه تبارك وتعـالى بقلبـه ، لما روى ابـن عباس رضي الله عنهما قال : « رآه بقلبه »[1] .

وروى قال : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ، ولقد رآه نزلـة أخـرى ﴾[2] . قال : « رآه بفؤاده مرتين »[3] . وقد سبق أن المرئي نزلة أخـرى هو جبريـل عليـه السلام ، وروى أبـو ذر رضي الله عنـه قال : « رآه بقلبـه ، ولم يره بعينـه »[4] . وروى إبراهيم التيمي قال : « رآه بقلبه ولم يره ببصره »[5] ثم إن هذه الرؤية الثابتة لرسول الله ﷺ بقلبه رؤية صحيحة حيث رفعت جميـع الحجب عن قلبـه ﷺ حتـى كافحت[6] روحـه الشريفـة ذات الله تبـارك وتعـالى فرآه لذلك رؤيـة صحيحة[7] .

قال النـووي : (قال الإمـام أبـو الحسن الواحـدي ، وعلى هذا رأى بقلبـه رؤية صحيحة ، وهو أن الله تعالى جعل بصره في فؤاده أو خلق لفـؤاده بصراً حتـى

---

(١) صحيح الإمام مسلم ١٥٨/١ ، وانظر سنن الترمذي ٧٠/٥ .

(٢) سورة النجم آية ١١ ، ١٣ .

(٣) صحيح الإمام مسلم ١٥٨/١ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠٠ .

(٤) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠٨ .

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٦) المكافحة مصادفة الوجه بالوجه مفاجأة . ويقال : كافحه مكافحة وكفاحاً لقيه مواجهـة . انظـر لسان العرب لابن منظور ٥٧٣/٢ .

(٧) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٩/٥ ــ ٢٥١ ، ٤٩٢ .

رأى ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين)[١] ولم ينازع في هذا أحد من الأئمة المشهورين .

وأما غيره ﷺ فالصحابة والتابعون والأمة على جوازها للمؤمنين وأنه يحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها على قدر إيمان العبد ومعرفته ، لأن من أحب شيئاً تمثل في قلبه ووجده قريباً إليه ، وإذا ذكره حضر في قلبه ، قال النبي ﷺ لما سأله جبريل عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[٢] . وهذا هو المثل الأعلى الذي قال الله فيه : ﴿ وله المثل الأعلى ﴾[٣] وقوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[٤] فإنه سبحانه لا يماثله شيء أصلاً ، فنفسه المقدسة لا يماثلها شيء من الموجودات ، وصفاتها لا يماثلها شيء من الصفات ، وما في القلوب من معرفته لا يماثله شيء من المعارف ، فله المثل الأعلى كما أنه في نفسه الأعلى ، وهو يتنوع في القلوب بحسب المعرفة بالله والمحبة تنوعاً لا ينحصر وليس الرب تعالى في نفسه هو كذلك[٥] .

ويروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سأله ذعلب اليماني فقال : « هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين ؟ فقال عليه السلام : أفأعبد ما لا أرى ! فقال : وكيف تراه ؟ فقال : لا تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٦/٣ ، وانظر روح المعاني للألوسي ٥٣/٢٧ .

(٢) صحيح البخاري ٢٠/١ ، صحيح مسلم ٣٧/١ .

(٣) سورة الروم آية ٢٧ .

(٤) سورة الشورى آية ١١ .

(٥) انظر مجموعة الفتاوي لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٩/٥ ــ ٢٥١ ، ٢٩٢ .

القلوب بحقائق الإيمان »[1] .

فالمعنى أن الأعين لا تراه في الدنيا وهو الوقت الذي وجدت فيه العبادة ، والإيمان الذي به أيقنت بمعبودها فأدركته ببصائرها . يوضح هذا ما أثر عن بعض المخلصين من الصوفية الذين يقولون بالرؤية في الدنيا ويعنون بها رؤية القلب ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (ذكر عن جعفر بن محمد قوله لما سئل : هل رأيت الله حين عبدته ؟ قال : رأيت الله ثم عبدته . فقال السائل : وكيف رأيته ؟ فقال لم تره الأبصار بتحديد الأعيان لكن رؤية القلوب بتحقيق الإيقان . ثم قال : وإنه تعالى يرى في الآخرة كما أخبر في كتابه وذكره رسوله ﷺ هذا قولنا وقول أئمتنا دون الجهال من أهل الغباوة فينا)[2] .

وأما المعتزلة فاختلفوا في الرؤية بالقلوب بعد إجماعهم على إنكارها بالبصر في الدنيا والآخرة ، فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : (نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه وأنكر هشام الفوطي وعباد بن سليمان ذلك)[3] .

قال صاحب فلسفة المعتزلة : (لأن هذه الرؤية هي إدراكنا لله أو علمنا به فمثل هذا الإدراك أو قل هذا العلم غير ممكن لنا لما يوجد من الفارق بين طبيعة المخلوق ، وطبيعة الخالق ، إذا كان العلم حسب قول أبي الهذيل هو مجرد شعور داخلي بوجوده تعالى ، فهذا ما يتفق عليه جميع المعتزلة أما إذا كان العلم علماً حقيقياً لماهيته تعالى ، ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية ، فهذا ما ينكره جميع المعتزلة حتى أبو الهذيل ، وهذا ما يتفق وتعريفهم لله حين يقولون :

---

(١) نهج البلاغة ١٨٦/٢ ، وانظر أصول الكافي للكليني ١٠٠/٣ . في الراوية ما يدل على عدم صحة نسبتها إلى علي رضي الله عنه والشاهد معنا صحيح .. والله اعلم .

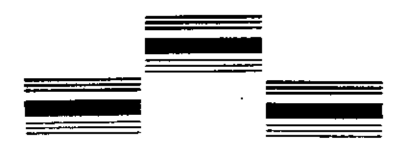
(٢) مجموعة فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٧٩/٥ . وانظر الكافي للكليني شرح عبد الحسين المظفر ٩٩/٣ .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١١٨/١ ، ٢٦٥ .

إنه لا توجد أي مشابهة بين ذاته اللامتناهية وماهية المخلوقات أجمع المتناهية)[1] .

والحق أن معرفة الله تعالى والعلم به ليس إدراكاً لحقيقته ، بحيث يحاط به علماً إذ لا يلزم من العلم الإحاطة بالمعلوم ، كما لا يلزم من الرؤية ذلك ، فإننا نرى السماء ولا تحيط أبصارنا بها ، وكذلك أيضاً نعلمها ، قال تعالى : ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ﴾[2] أي لا تحيط علومهم بذاته من حيث اتصافه بصفات الكمال التي من جملتها العلم الشامل[3] . قال تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك ﴾[4] . وقوله تعالى : ﴿ قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض .. ﴾ الآية[5] .

إذ إن نفي الشك في الله يفيد العلم ، فكل مسلم يعلم الله تعالى ويدرك أنه موجود وخالق وعالم ، ولكنه لا يحيط بكنهه ، ولا يدرك حقيقته ، فالمنفي : إدراك الحقيقة والذات ، والثابت إدراك الوجود ، والإدراك علم . والله تبارك وتعالى لم ينف العلم المطلق بل نفى الإحاطة ولم يقل بها أحد . ولم يؤثر عن غير المعتزلة خلاف في رؤيته تبارك وتعالى بالقلوب ، حيث إنه لو لم تعرفه القلوب وتحبه لما ذلت له وعبدته وحده دون سواه ، وكلما زادت معرفة القلب له ازدادت العبادة والطاعة والانقياد له تبارك وتعالى ، والله أعلم .



(١) فلسفة المعتزلة للدكتور ألبير نصري نادر ص ١١٣ .
(٢) سورة طه آية ١١٠ .
(٣) انظر تفسير أبي السعود ٣/٦٦٨ .
(٤) سورة محمد آية ١٩ .
(٥) سورة إبراهيم آية ١٠ .

الفصـــل التاســـع
رؤية الله تعالى في المنام

اتفق الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتابعون من بعدهم على جوازها ووقوعها[1] . فقد روى أهل العلم حديثاً من طرق كثيرة أنه ﷺ رأى ربه في المنام فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال :(رأيت ربي في أحسن صورة فقال يا محمد قلت لبيك وسعديك قال : فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قلت : يا رب لا أدري ، قال : فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين المشرق والمغرب فقال : يا محمد قلت : لبيك وسعديك قال : فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قال قلت يا رب في الكفارات : المشي على الأقدام إلى الجماعات ، وإسباغ الوضوء على المكاره ، وانتظار الصلاة بعد الصلاة من حافظ عليهن عاش بخير ومات بخير وكان من ذنوبه كيوم ولدته أمه)[2] .

وورد بلفظ آخر عنه (أن النبي ﷺ قال : أتاني الليلة ربي في أحسن صورة)[3] وروى معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : (احتبس عنا رسول الله ﷺ ذات غداة عن صلاة الصبح حتى كدنا نتراءى عين الشمس ، فخرج سريعاً فثوب بالصلاة فصلى رسول الله ﷺ وتجوز في صلاته ، فلما سلم دعا بصوته فقال لنا على مصافكم كما أنتم ثم انفتل إلينا فقال أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة ، إني قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لي فنعست

(١) انظر سراج الطالبين على منهاج العابدين شرح إحسان محمد دحلان ١٣٣/١ .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٣) المصدر السابق نفس الصفحتين .

في صلاتي فاستثقلت فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة فقال يا محمد قلت رب لبيك قال فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قلت : لا أدري رب !! قالها ثلاثاً قال فرأيته وضع كفه بين كتفي قد وجدت برد أنامله بين ثديي ، فتجلى لي كل شيء وعرفت فقال يا محمد : قلت لبيك رب قال : فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قلت في الكفارات قال : ما هن ؟ قلت مشي الأقدام إلى الجماعات والجلوس في المساجد بعد الصلاة ، وإسباغ الوضوء في المكروهات . قال ثم فيم ؟ قلت : إطعام الطعام ولين الكلام والصلاة بالليل والناس نيام ، قال : سل . قلت : اللهم إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين وأن تغفر لي وترحمني ، وإذا أردت فتنة في قوم فتوفني غير مفتون وأسألك حبك وحب من يحبك وحب عمل يقرب إلى حبك ، قال رسول الله إنها حق فادرسوها ثم تعلموها . قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال هذا صحيح ..)[1] .

في الحديث دليل على رؤية محمد ﷺ لربه مناماً وقد مرت الإشارة إلى هذا الحديث سابقاً لمن استدل به على أن الرؤية كانت في حالة اليقظة ، ولا دلالة فيه على ذلك بل هي مناماً كما جاءت مفسرة في كثير من طرق الحديث ، والذي نقل عن الإمام أحمد من إثبات رؤية النبي ﷺ لربه إنما يعني رؤية المنام فإنه سئل عن ذلك فقال نعم رآه فإن رؤيا الأنبياء حق وكان لفظ أحمد كلفظ ابن عباس رضي الله عنهما ، هذا في حق النبي ﷺ[2] .

ويجوز لغيره من المؤمنين رؤيته في المنام ومخاطبته ، قال شيخ الإسلام ابن

---

(١) سنن الترمذي ٤٦/٥ ، ٤٧ . وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٧ — ٢١٩ . ومسند الإمام أحمد ٣٦٨/١ — ٣٧٨/٥ ، وسنن الدارمي ص ٢٧٤ .

(٢) انظر تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ١٤٥/٩ .

تيمية : (وقد يرى المؤمن ربه في المنام في صور متنوعة على قدر إيمانه ويقينه ، فإذا كان إيمانه صحيحاً لم يره إلا في صورة حسنة ، وإذا كان في إيمانه نقص رأى ما يشبه إيمانه ، ورؤيا المنام لها حكم غير رؤيا الحقيقة في اليقظة ، ولها تعبير وتأويل لما فيها من الأمثال المضروبة للحقائق)[1] .

ثم إن الله تبارك وتعالى ليس كما يراه النائم مهما قوي إيمانه لأنه تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[2] قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (.. لكن لا بد أن تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربه ، فإن كان إيمانه واعتقاده مطابقاً أتى من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك ، وإلا كان بالعكس قال بعض المشايخ : إذا رأى العبد ربه في صورة كانت تلك الصورة حجاباً بينه وبين الله ، وما زال الصالحون وغيرهم يرون ربهم في المنام ويخاطبهم ، وما أظن عاقلاً ينكر ذلك فإن وجود هذا مما لا يمكن دفعه ، إذ الرؤيا تقع للإنسان بغير اختياره وهذه مسألة معروفة ، وقد ذكرها العلماء من أصحابنا وغيرهم في أصول الدين وحكوا عن طائفة من المعتزلة وغيرهم إنكار رؤية الله والنقل بذلك متواتر عمن رأى ربه في المنام ، ولكن لعلهم قالوا لا يجوز أن يعتقد أنه رأى ربه في المنام ، فيكونون قد جعلوا مثل هذا من أضغاث الأحلام ويكونون من فرط سلبهم ونفيهم نفوا أن تكون رؤية الله في المنام رؤية صحيحة كسائر ما يرى في المنام فهذا مما يقوله المتجهمة وهو باطل مخالف لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، بل ولما اتفق عليه عقلاء بني آدم ، وليس في رؤية الله في المنام نقص ولا

---

(١) مجموعة فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/٣٩٠ ، وانظر كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة بشرح الإمام ملا علي القاري ص ١١٣ .

(٢) سورة الشورى اية ١١ .

عيب يتعلق به سبحانه وتعالى ، وإنما ذلك بحسب حال الرائي وصحة إيمانه وفساده واستقامة حاله وانحرافه ، وقول من يقول : ما خطر بالبال أو دار في الخيال فالله بخلافه ، ونحو ذلك إذا حمل على مثل هذا كان محملاً صحيحاً فلا نعتقد أن ما تخيل للإنسان في منامه أو يقظته من الصور أن الله في نفسه مثل ذلك)[1] .

وروى الدارمي في سننه قال أخبرنا نعيم بن حماد عن عبد المجيد بن عبد الرحمن عن قطبة بن يوسف عن ابن سيرين قال : (من رأى ربه في المنام دخل الجنة)[2] . في هذه الرواية دليل على قول ابن سيرين بجواز رؤية الرب تبارك وتعالى في المنام وهذا قول الجمهور . وأما القول بأن من رأى ربه في المنام دخل الجنة فليس عليه دليل ، وقول ابن سيرين لا يدل على ذلك إذ لم يرفعه إلى النبي ﷺ ولم يرد عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه قال هذا ؛ فالحكم به إلى الله تبارك وتعالى .



(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية ١/٧٣ ، ٧٤ .

(٢) سنن الدارمي ص ٢٧٤ .

الفصـــل العاشـــر
رؤية الله تعالى يوم القيامة

بعد أن تبين بالأدلة جواز رؤية الله تعالى في الدنيـا والآخرة عقـلاً ونقـلاً ، وأنها لم تقع لأحد في الدنيا بعيني رأسه ، ولكن صح وقوعها فيها بالقلب والمنـام كما سبق اتفاق المثبتين لها على وقوعها في الآخرة ، فقـد بقـي أن أبين أدلـة الوقـوع ، وهل هو خاص بالمؤمنين أو عام لهم ولغيرهم ؟!

ومن هنا فإنني سأذكر بعض أدلة الوقـوع في القيامـة من الكتـاب والسنـة على وجـه العمـوم وسأؤجـل التفصيـل فيها وبيـانها إلى حين الاستـدال بها على كل مذهـب .

فمن أدلة وقوع الرؤية في القيامة من الكتاب :

قولـه تعـالى : ﴿ واتقـوا الله واعلمـوا أنكـم ملاقـوه ﴾[1] ، وقولـه تعـالى : ﴿ تحيتهم يوم يلقونه سلام ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ فمن كان يرجـو لقـاء ربـه ﴾[3] وقولـه تعـالى : ﴿ قال الذيـن يظنـون أنهم ملاقـوا الله ﴾[4] . وقولـــه تعـــالى :

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٣ .

(٢) سورة الأحزاب آية ٤٤ .

(٣) سورة الكهف آية ١١٠ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٤٩ .

﴿ فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ﴾[1] . ومنها قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾[2] .

وغير ذلك من الآيات كثير ، وكلها ورد فيها ذكر ﴿ لقاء الله ﴾ أو ﴿ لقاء ربهم ﴾ أو ﴿ لقاء ربكم ﴾ أو ﴿ لقاءنا ﴾ ، وسبق الكلام عن تضمن اللقاء للمشاهدة.

وآية حجب الكفار عن رؤية ربهم في القيامة دالة بمفهومها على عدم حجب المؤمنين .

ومن أدلة وقوع الرؤية في القيامة من السنة :

أولاً : ما روى جرير قال : (خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته)[3] .

ثانياً : ما روى أبو هريرة رضي الله عنه : « أن الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله ﷺ : هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالو : لا يا رسول الله ، قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فإنكم ترونه كذلك ، يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه ، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من كان يعبد القمر القمر ، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت ، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها ، أو منافقوها ، شك إبراهيم ، فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاءنا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون . فيقول : أنا ربكم ، فيقولون أنت ربنا

(١) سورة التوبة آية ٧٧ .

(٢) سورة المطففين آية ١٥ .

(٣) صحيح الإمام البخاري ٤/٢٠٠ .

فيتبعونه ، ويضرب الصراط بين ظهري جهنم ، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها ، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل ، ودعوى الرسل يومئذ : اللهم سلم سلم ، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان ، هل رأيتم السعدان ؟ قالوا : نعم يا رسول الله قال فإنه مثل شوك السعدان ، غير أنه لا يعلم ما قدر عظمها إلا الله تخطف الناس بأعمالهم فمنهم الموبق بقي بعمله أو الموثق بعمله ومنهم المخردل أو المجازى أو نحوه ، ثم يتجلى حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً ، ممن أراد الله أن يرحمه ممن يشهد أن لا إله إلا الله فيعرفونهم في النار بأثر السجود ، تأكل النار ابن آدم إلا أثر السجود ، حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود ، فيخرجون من النار قد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون تحته كما تنبت الحبة في حميل السيل ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو آخر أهل النار دخولاً الجنة ، فيقول أي رب : اصرف وجهي عن النار فإنه قد قشبني ريحها وأحرقني ذكاؤها ، فيدعو الله بما شاء أن يدعوه ثم يقول الله : هل عسيت إن أعطيت ذلك أن تسألني غيره ؟ فيقول لا وعزتك لا أسألك غيره ، ويعطي ربه من عهود ومواثيق ما شاء . فيصرف الله وجهه عن النار ، فإذا أقبل على الجنة ورآها سكت ما شاء الله أن يسكت ، ثم يقول أي رب : قدمني إلى باب الجنة فيقول الله له : ألست قد أعطيت عهودك ومواثيقك أن لا تسألني غير الذي أعطيت أبداً ، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك ؟ فيقول أي رب : ويدعو الله حتى يقول هل عسيت إن أعطيت ذلك أن تسأل غيره فيقول لا وعزتك لا أسألك غيره ، ويعطى ما شاء من عهود ومواثيق فيقدمه إلى باب الجنة ، فإذا أقام إلى باب الجنة انفهقت له الجنة فرأى ما فيها من الحبرة والسرور ، فيسكت ما شاء الله أن يسكت ، ثم يقول أي رب أدخلني الجنة ، فيقول الله ألست قد أعطيت عهودك ومواثيقك أن لا تسأل غير

ما أعطيت ؟! فيقول ويلك يا ابن آدم ما أغدرك ، فيقول أي رب : لا أكونن أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له ادخل الجنة فإذا دخلها قال الله له تمنه ، فسأل ربه وتمنى حتى إن الله ليذكره يقول كذا وكذا حتى انقطعت به الأماني قال الله ذلك لك ومثله معه » قال عطاء بن يزيد وأبو سعيد الخدري مع أبي هريرة لا يرد عليه من حديثه شيئاً حتى إذا حدث أبو هريرة أن الله تبارك وتعالى قال ذلك لك ومثله معه . قال أبو سعيد الخدري وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة قال أبو هريرة : ما حفظت إلا قوله : ذلك لك ومثله معه قال أبو سعيد الخدري : أشهد أني حفظت من رسول الله ﷺ قوله : « ذلك لك وعشرة أمثاله » ، قال أبو هريرة فذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً الجنة »[1] .

ثالثاً : روى أبو سعيد الخدري قال : « قلنا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال : هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً ؟ قلنا لا . قال فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما . ثم قال ينادي مناد ليذهب كل قوم إلى ما كانوا يعبدون فيذهب أصحاب الصليب مع صليبهم وأصحاب الأوثان مع أوثانهم وأصحاب كل آلهة مع آلهتهم حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر وغبرات من أهل الكتاب ، ثم يؤتى بجهنم تعرض كأنها سراب فيقال لليهود ما كنتم تعبدون ؟ قالوا : كنا نعبد عزير ابن الله فيقال : كذبتم فلم يكن لله صاحبة ولا ولد ، فما تريدون ؟ قالوا : نريد أن تسقينا ، فيقال : اشربوا ، فيتساقطون في جهنم . ثم يقال للنصارى : ما كنتم تعبدون ؟ فيقولون كنا نعبد المسيح ابن الله ، فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولد ، فما تريدون ؟ فيقولون نريد أن تسقينا ،

---

(١) صحيح الإمام البخاري ٤/٢٠٠ ، ٢٠١ . وانظر صحيح مسلم ١/١٦٣ ، ١٦٧ .

فيقال : اشربوا فيتساقطون حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر ، فيقال لهم ما يحبسكم وقد ذهب الناس فيقولون فارقناهم ونحن أحوج منا إليه اليوم وإنا سمعنا منادياً ينادي ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون وإنما ننتظر ربنا . قال فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه إلا الأنبياء ، فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد لله رياءاً وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً ، ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم قلنا يا رسول الله ما الجسر ؟ قال مدحضة مزلة عليه خطاطيف وكلاليب وحسكة مفلطحة لها شوكة عقيفاء تكون بنجد يقال لها السعدان المؤمن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم وناج مخدوش ومكدوس في نار جهنم حتى يمر آخرهم يسحب سحباً فما أنتم بأشد لي مناشدة في الحق قد تبين لكم من المؤمن يومئذ للجبار ، وإذا رأوا أنهم قد نجوا في إخوانهم يقولون ربنا إخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا فيقول الله تعالى اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه ويحرم الله صورهم على النار فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه وإلى أنصاف ساقيه فيخرجون من عرفوا ثم يعودون فيقول اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه فيخرجون من عرفوا ثم يعودون فيقول اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه فيخرجون من عرفوا قال : أبو سعيد فإن لم تصدقوني فاقرؤوا ﴿ إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ﴾[1] فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون . فيقول الجبار : بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواماً

---

(١) سورة النساء آية ٤٠ .

قد امتحشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة يقال له ماء الحياة فينبتون في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل قد رأيتموها إلى جانب الصخرة وإلى جانب الشجرة فما كان إلى الشمس منها كان أخضر وما كان منها إلى الظل كان أبيض فيخرجون كأنهم اللؤلؤ فيجعل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن أدخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه ، فيقال لهم لكم ما رأيتم ومثله معه »[٢] .

رابعاً : روى ابن عباس رضي الله عنهما قال : « كان النبي ﷺ إذا تهجد من الليل قال : اللهم ربنا لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ، ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن أنت الحق وقولك الحق ولقاؤك الحق ، والجنة حق والنار حق والساعة حق اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت ، وإليك خاصمت ، وبك حاكمت ، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وأسررت وأعلنت وما أنت أعلم به مني لا إله إلا أنت »[١] .

خامساً : روى عدي بن حاتم قال : قال رسول الله ﷺ : « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه »[٢] .

سادساً : روى وكيع بن حدس عن عمه أبي رزين العقيلي أنه قال : يا رسول الله أكلنا يرى ربه عز وجل يوم القيامة وما آية ذلك في خلقه ؟ فقال رسول الله ﷺ : « أليس كلكم ينظر إلى القمر مخلياً به قال : بلى . قال : فالله أعظم . قال : قلت يا رسول الله كيف يحيي الله الموتى وما آية ذلك في خلقه ؟

---

(١) صحيح البخاري ٢٠١/٤ ، ٢٠٢ ، وانظر صحيح مسلم ١٦٧/١ ، ١٧١ .

(٢) صحيح البخاري ٢٠٣/٤ .

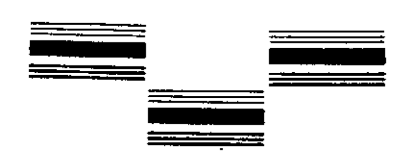
(٣) المصدر السابق نفس الجزء ونفس الصفحة .

قال : أما مررت بوادي أهـلك محلاً قال : بلى . قال : أما مررت به يهتـز خضراً قال : قلت بلى . قال : ثم مررت به محلاً قال : بلى . قال : فكذلك يحيي الله الموتى وذلك آيته في خلقه »(٣) .

إلى هنا أنتهي من ذكر بعض الأدلة على وقوع الرؤية لله تعـالى في القيامـة ، وعموم ذلك ، فالآيات الكريمة تنص على إثبات اللقاء لله تعالى وهـو إذا نسب إلى الحي السليم من العمى والمانع لا يقتضي إلا الرؤية والمعاينة(١) .

والأحاديث النبوبة الصحيحـة كلهـا تثـبت الرؤيـة الجليـة الواضحـة كرؤيـة الشمس والقمر من غير حائل .

أما بيان رأي المعتزلة ومن تبعهـم في هذه الأدلـة ، ومنـاقشتهم وتأويلهـم لها فسيأتي عندما أذكر أدلة وقوع الرؤية للمؤمنين في الجنة والقيامة خشية التكرار .



(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل ١١/٤ . وانظر سنن أبي داود ٥٣٥/٢ . وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٧٩ .

(٢) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم الجوزية ص ٢٢٤ .

أهل الرؤية في القيامة

اختلف المثبتون لوقوع رؤية الله تعالى في القيامة ، لمن يكون هذا الوقوع وهل هو خاص بالمؤمنين أو عام لهم ولغيرهم على ثلاثة أقوال :

القول الأول :

أنه عام للمؤمنين ولغيرهم .

القول الثاني :

أنه خاص بمن أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومنافقيها وغبرات من أهل الكتاب .

القول الثالث :

أنه خاص بالمؤمنين[1] .

وعندما يتأمل الباحث هذه الأقوال الثلاثة يجدها تتفق على أن الرؤية تقع للمؤمنين ، وإنما الخلاف هو في رؤية غيرهم من الكفار والمنافقين ، فمن أثبتها لهم استدل من الكتاب بقوله تعالى ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾[2] . فقوله ﴿ محجوبون ﴾ يشعر بأنهم عاينوا ثم حجبوا ، وقوله ﴿ يومئذ ﴾ يشعر أيضاً بأنه يختص بذلك اليوم وذلك إنما هو في الحجب بعد الرؤية[3] .

واستدلوا بعموم قوله تعالى : ﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً

---

(١) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨٧/٦ ، ٤٨٨ .

(٢) سورة المطففين آية ١٥ .

(٣) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٦٦/٦ .

فملاقيه ﴾[1] . فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالإنسان الجنس ، أي يا ابن آدم ، وأرجعوا الضمير في ﴿ ملاقيه ﴾ إلى ﴿ ربك ﴾[2] .

وعلى ذلك فيكون لقاء الله تعالى عاما لأولاد آدم ، وهو الرؤية في القيامة .

واستدلوا أيضاً بالآيات التي سبق ذكر بعضها ، والتي تنص على لقاء الله تعالى .

واستدلوا من السنة بالحديث الصحيح ، حديث أبي سعيد الخدري الذي سبق ذكره ، وفيه النص على أنهم رأوه أول مرة قبل أن يقول : ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون ، وهي الرؤية الأولى العامة لجميع الخلق ، يؤيد هذه الرؤية العامة قوله في الحديث بعد ما يذهب كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويبقى من يعبد الله من بر أو فاجر : « فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة » .

واستدل من نفاها عن الكفار دون المنافقين بحديث أبي هريرة رضي الله عنه وقد تقدم . ولم يذكر فيه الرؤية الأولى العامة بل ذكر إتيانه في صورته التي يعرفها من عبده دون من كان يعبد الشمس أو القمر أو الصليب أو غير ذلك .

فيكون من أثبت الرؤية للكفار أثبتها مرة واحدة ثم يحتجب عنهم فلا يرونه بعدها . وهذا قول طوائف من أهل الحديث والتصوف ، ومن أثبتها للمنافقين ممن أثبت رؤية الكفار قال يرونه مرتين : **الأولى** : المشتركة العامة ، **والثانية** : مع المؤمنين حين لا يستطيعون السجود معهم حال الرؤية . وأثبت هذه

---

(١) سورة الانشقاق آية ٦ .

(٢) انظر أحكام القرآن للقرطبي ٢٧١/١٩ . وجامع البيان في تفسير القرآن للطبري ٧٣/١٢ ، وتفسير ابن كثير ٢٤٦/٧ ، وتفسير الخازن ١٨٧/٧ .

فقط من لم يثبت رؤية الكفار ، ولم يقل بما جاء في حديث أبي سعيد الخدري ، بل أخذ برواية أبي هريرة حيث لم يذكر الرؤية الأولى العامة ، ثم القائلون بهما قالوا يحتجب عنهم بعد هذا فلا يرونه لتزداد بهم الحسرة والندامة[1] .

أقول ـــ والله أعلم ـــ إن أقوى ما يحتج به على إثبات رؤية غير المؤمنين هو عموم الآيات والأحاديث الدالة على اللقاء ، وقد عرفنا أن معناه ، اجتماع بإقبال ، وهذا لا يدل على حصول الرؤية مطلقاً عند حدوث اللقاء حتى يتم أمور منها الحياة وعدم المانع الذي يمنع من الرؤية كالعمى ، ولو لم تصح وتترجح أدلة الرؤية لما كان في الأدلة الدالة على اللقاء دلالة قاطعة على رؤية الله تبارك وتعالى ، وحيث صحت أدلة رؤية الله تعالى وجاء اللقاء منسوباً إليه تأكد دلالته على الرؤية وتأييده لما ورد دالاً عليها ، وحيث لم ترد أدلة صريحة تدل على رؤية غير المؤمنين لله تبارك وتعالى إلا عموم آيات اللقاء وأحاديثه فتبقى محتملة ، وما ورد في حديث أبي سعيد الخدري من ذكر للرؤية العامة ليست رؤية حقيقية ، حيث إنه رآه من يعبده بعد ذلك في صورة غيرها ، ثم هذه الصورة الأخيرة ، هل هي الحقيقية التي يراه عليها أهل الجنة أو غيرها ، الصحيح أنها غيرها ، إذ إن الرؤية الكاملة هي المعبر عنها بالمزيد في آية سورة (ق) وهو ﴿ مزيد ﴾ على نعيم الجنة ، وهم لم يدخلوا الجنة حال الرؤية المذكورة حتى يحصل لهم المزيد ، يتبين هذا من الأحاديث التي ذكر فيها المزيد . وقد أشار إلى هذا ابن تيمية بقوله : إن هذا النوع من الرؤية قد يكون ضعيفاً ليس من جنس الرؤية التي يختص بها المؤمنون ، فإن الرؤية أنواع متباينة تبايناً عظيماً يؤيد هذا ما في حديث أبي سعيد الخدري : « فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة »[2] .

---

(١) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨٨/٦، ٤٦٦ .

(٢) انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٠٣/٦ .

الفصــــل الحادي عشر
رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة

إن الأدلـة على وقـوع الرؤيـة للمؤمـنين في الآخرة كثيرة جداً وقـد مر ذكـر أكثرهـا عنـد الاستـدلال على جواز الرؤيـة نقـلاً ، ذلك لأن ما يدل على الوقـوع يدل على الجواز من باب أولى ، ولم أتعرض هناك لبيـان دلالتها على الوقـوع البيـان الكافي ولا لاعتراضات المخالفين وتأويلاتهم ومناقشتهم ؛ لأن ذلك لم يكـن موضعهـا وهنا نقول أقـول وبـالله التوفيـق :

الدليل الأول :

قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[1] .

وجه الأستدالال من الآية هو : أن النظـر في اللغـة يرد لمعـان كثيرة مختلفـة فإذا تجرد عن الصلات وتعـدى بنـفسه كان بمعنـى التوقـف والانتظــار وفي لسان العرب : (النظر الانتظار ، يقال نظرت فلانـاً وانتظرتـه بمعنـى واحـد فإذا قلت : انتظرت فلم يجاوزك فعلك فمعناه وقفت وتمهلت ، ومنه قولـه تعـالى : ﴿ أنظرونـا نقتبس من نوركم ﴾[2] قرىء انظرونا ، وأنظرونا بقطع الألف ، من قرأ بضم الألف فمعناه انتظرونا ، ومن قرأ أنظرونا فمعناه أخرونا . وقال الزجاج قيل : معنى أنظرونا انتظرونا أيضاً ومنه قول عمرو ابن كلثوم :

أبـا هنــد فلا تعجــل علينــا وأنظرنــــا نخبرك اليقينــــا[3]

---

(١) سورة القيامة آيتي ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) سورة الحديد آية ١٣ .

(٣) لسان العـرب لابـن منظـور ٥/٢١٦ ، وشرح المعلقـات الـعشر ص ١٤٠.

وقال الفراء تقول العرب : أنظرني أي انتظرني قليلاً ويقول المتكلم لمن يعجله أنظرني أبتلع ريقي أي أمهلني[1] .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ ما ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾[2] أي ما ينتظرون .

وقوله تعالى : ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾[3] أي منتظرة .

وقول قراد بن أجدع :

وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب[4]

أي لمنتظره ، وقال الحطيئة :

وقد نظرتكم أعشاء صادرة للخمس طال بها حوزي وتنساسي[5]

أي انتظرتكم ، وقال امرؤ القيس :

فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جندب[6]

أي إن تنتظراني .

فحين ذكر النظر فيما مر عارياً عن الصلات والتعدية لم يحتمل إلا الانتظار ، وإذا عدى باللام كان بمعنى الإنعام أي الرأفة والرحمة والتعطف مثل أن يقال نظر السلطان لفلان ، أي رأف به وتعطف عليه .

وإذا عدى بفي كان بمعنى التفكر والاعتبار كقوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٢١٦/٥ .
(٢) سورة يس آية ٤٩ .
(٣) سورة النمل آية ٣٥ .
(٤) مجمع الأمثال للميداني ٧٠/١ ، ٧١.
(٥) ديوان الحطيئة ص ٢٨٣.
(٦) شرح ديوان امرىء القيس ص ٥٣.

في ملكوت السموات والأرض ﴾[1] ، وكما تقول نظرت في الأمر لفلان أي تفكرت فيه واعتبرت[2] .

وإذا عدى بإلى كان معناه المعاينة بالأبصار ، وأنكر ذلك جمهور المعتزلة ، وبعض الأشاعرة وهم من وصفهم الرازي بالمحققين[3] .

واحتج من قال بأن لفظ النظر المقرون بإلى نص في الرؤية بما يأتي :

١ ــ قال تعالى : ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾[4] حيث رتب النطر على الإراءة ولا يمكن حمله على غير هذا من معاني النظر .

٢ ــ قال تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[5] . والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة أو غير ذلك .

٣ ــ قال تعالى : ﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر ﴾[6] أي انظروا بأبصاركم .

٤ ــ قال تعالى : ﴿ وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ﴾[7] أي انظر بعينك إليهما حيث إن معرفة عدم التسني لا تحصل إلا بالرؤية لا بتقليب الحدقة .

---

(١) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٢) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣٠ ، وشرح السيد الشريف الجرجاني للمواقف ٨/١٣٠ ، وكتاب التمهيد للبلاقلاني ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٦٩ ، ولسان العرب لابن منظور ٥/٢١٦ ، ٢١٧ .

(٣) انظر نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٦٩ ، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣٠ . والأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠١ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٢ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٥) سورة الغاشية آية ١٧ .

(٦) سورة الأنعام آية ٩٩ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٥٩ .

٥ ــ قال النابغة :

ومـا رأيـتك إلا نظـــرة عرضت يوم الإمـارة والمأمـور معـــذور[١]

فقد استثنـى النظـر من الرؤيـة فيـجب أن يكـون النظـر من جنس الرؤية[٢] .

٦ ــ قال الشاعر :

نظرت إلى من أحسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي[٣]

ولا يقضي على الوامق إلا رؤية المعشوق[٤] .

واحتج من أنكر أن النظر المعدى (بإلى) نص في الرؤية بحجـج كثيرة وفي جلها ضعف . فأورد الأقوى منها وهو ما يأتي :

١ ــ قال تعالى : ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾[٥] .

قال الرازي : (وجه الاستدلال من وجهـين :

الأول : أنه أثبت النظر ونفـى الإبصار ، وهـذا يدل على أن النظـر غير الإبصار .

---

(١) ديوان النابغة الذبياني ص ٧١ وفيه (الثمارة) بدل (الإمارة) و (مأموز) بدل (معذور) .

(٢) ذكر الرازي هذا الشاهد من حجج القائلين بأن لفـظ النظـر المقتـرن (بإلى) نص في الرؤية ، ولم يرد هنا لفظ (النظر) مقروناً (بإلى) وإنما جاء فيه استثناء النظر من الرؤية . وقد استدل بذلك على أن النظر من جنس الرؤية وليس هو كل المراد هنا .

(٣) أورد هذا البيت الـرازي في الأربـعين في أصول الديـن ص ٢٠٢ ، والسيـد الجرجـــاني في شرح المواقـف ١٣٠/٨ ولم ينسب فيها إلى قائـل ولم أعثر على قائلـه مع البـحث عنـــه وسؤال المختصين بذلك .

(٤) انظـر الإبانـة عن أصول الديانـة للأشعـري ص ١٢ . والأربـــعين للـــرازي ص ٢٠١ ، ٢٠٢ . والتمهيد للبـــاقلاني ص ٢٧٤ ، وشرح المواقف للسيد الجرجاني ١٣٠/٨ .

(٥) سورة الأعراف آية ١٩٨ .

الثاني : أنه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم إليه ولا شك أن الرؤية لا ترى فكما كان النظر مرئياً ، والرؤية غير مرئية وجب أن لا يكون النظر هو الرؤية .

فإن قيل : إنه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : ﴿ وتراهم ينظرون إليك ﴾[1] ولاشك أنه لم يحصل للأصنام تقليب الحدقة إلى جهة المرئي فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة .

قلنا : هنا النظر مفسر بالتقابل يقال جبلان متناظران أي متقابلان ، وهذا المعنى كان حاصلاً للأصنام)[2] .

هذا تقريرهم لهذا الدليل ، وقد اختلف المفسرون في المراد بهذه الآية على قولين :

الأول : أن المراد بذلك المشركون .

الثاني : أن المراد بذلك الأصنام .

وعلى الأول لا يدل لهم على أن النظر غير الإبصار حيث يكون المعنى أنهم ينظرون إليك يا محمد ، أي يرونك ، وهم لا يبصرون بعين بصائر قلوبهم الحجة حيث لم ينتفعوا . وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي . ويكون المعنى على الثاني في قوله : ﴿ ينظرون إليك ﴾ أي يقابلونك بعيون مصورة كأنها ناظرة وهي جماد ، ولهذا عاملهم معاملة من يعقل لأنها على صورة مصورة كالإنسان فليس المراد من النظر حقيقة النظر إنما المراد منه المقابلة تقول العرب : داري تنظر إلى دارك أي تقابلها .

---

(١) سورة الأعراف آية ١٩٨ .

(٢) كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٢ .

وقيل ﴿ تراهم ينظرون إليك ﴾ أي كأنهم ينظرون إليك كقوله تعالى : ﴿ وترى الناس سكارى ﴾[1] أي كأنهم سكارى ، وهذا قول قتادة واختيار ابن جرير ومال إليه ابن كثير ، وعليه ورد النظر المعدى (بإلى) لغير المعاينة بالأبصار[2] .

٢ ــ قال تعالى في صفة الكفار : ﴿ ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾[3] نفى تعالى كونه ناظراً إليهم وهو يراهم بلا خلاف والمفسرون قاطبة على أن معنى الآية لا يرحمهم ولا يحسن إليهم ولا ينيلهم خيراً فالنظر المنفي هنا والمعدى بالى غير الرؤية[4] .

٣ ــ أنه لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب أن يقال ، رأيت إليه كما يقال نظرت إليه ، ولجاز أن يقال نظرته كما يقال رأيته ولما لم يصح ذلك علمنا أن النظر غير الرؤية .

٤ ــ قال الشاعر :

نظرت إليها من وراء خصاص ... فأبصرت وجها داعيا لمعاصي[5]

رتب الإبصار على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل على أن الإبصار غير النظر .

---

(١) سورة الحج آية ٢ .

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٦٧/٣ ، ومجمع البيان لأبي علي الطبرسي ٨٨/٣ ، وتفسير الخازن ٢٦٩/٢ ، ونفس الصفحة من هامش تفسير البغوي (معالم التنزيل) .

(٣) سورة آل عمران آية ٧٧ .

(٤) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، وتفسير ابن كثير ٥٩/٢ ، ٦٠ ، وأحكام القرآن للقرطبي ٢٣٥/٢ ، ومجمع البيان للطبرسي ١٢٢/٢ ، وروح المعاني للألوسي ٢٠٤/٣ ، وتفسير الخازن ٣١١/١ .

(٥) أورد هذا البيت الرازي في الأربعين في أصول الدين ص ٢٠٣ ولم ينسبه إلى قائل .

٥ ــ قال الشاعر :

وقفت كأني من وراء زجاجة إلى الدار من فرط الصبابة أنظر
فعيناي طوراً تغرقان من البكا فأغشي وطوراً يحسران فأبصر[١]

جعل نفسه ناظراً حال كونه مبصراً وغير مبصر وهذا يدل على أن النظر غير الإبصار .

٦ ــ قال الشاعر :

ونظرة ذي شجن وامق إذا ما الركائب جاوزن ميلاً[٢]

أثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلاً ومعلوم أن الرؤية لا تحصل في هذا الوقت فصح أن النظر غير الرؤية .

٧ ــ قال تعالى : ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴾[٣] . ذكر في الآية النظر وعداه بإلى وأراد به الانتظار .

٨ ــ قال الشاعر :

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال[٤]

أي ينتظرون عطاياه كانتظار الحجاج ظهور الهلال .

---

(١) أورد هذين البيتين الرازي في الأربعين في أصول الدين ص ٢٠٥ ولم ينسبهما إلى قائل .

(٢) أورد هذا البيت الرازي في الأربعين في أصول الدين ص ٢٠٦ ولم ينسبه إلى قائل ، وأرى أن دلالته على المراد محتملة حيث إن الرؤية قد تحصل بعد مجاوزة الركائب ميلاً وهذا معروف عن كثير من أقوياء البصر أنهم يرون بعض المرئيات على أبعد من هذه المسافة . ثم وإن سلمنا عدم حصول الرؤية في هذا الوقت ، فلا يصح الاحتجاج بالبيت في هذا الموضع ، لأن النظر هنا لم يتعد (بإلى) فالاستشهاد به في غير موضعه حيث إنه لا يدل على المراد به .

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٠ .

(٤) أورد هذا البيت السيد الجرجاني في شرح المواقف ١٣٢/٨ ، والتفتازاني في شرح المقاصد ٨٦/٢ . ولم ينسب فيهما إلى قائل .

٩ ــ قال الأبيوردي :

هي التي لا تزال الدهر ناظرة   إلى العلى ولزوار وفي كتب[1]

فقوله ناظرة إلى العلا أي أنها طالبة له ومتوقعة[2] .

والحاصل : أن النظر إذا عدى (بإلى) يرد لمعان غير الرؤية كما مر ، وإذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر فلا يحتمل إلا الرؤية .

قال الإمام أبو الحسن الأشعري : (لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين ،ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب .. كما قال تعالى : ﴿ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ﴾[3] فذكر الوجه وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس إلى الكعبة)[4] .

قال الباقلاني : (وإذا قرن النظر بذكر الوجه وعدى بحرف الجر ، ولم يضف الوجه إلى قبيلة وعشيرة كان الوجه الجارحة التي توصف بالنضارة التي تختص بالوجه الذي فيه العينان فمعناه رؤية الأبصار)[5] .

فإن قيل : لو وجب صحة ما ذكرتم من أن النطر إذا أضيف إلى الوجه لا

---

(١) ديوان الأبيوردي ٢/٣٣ . وفيه بدل (لزوار) (لسؤال) .

(٢) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٣ ــ ٢٠٨ . وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٤٢ ــ ٢٤٤ . وشرح المواقف للجرجاني ٨/١٣٠ ــ ١٣٢ .

(٣) سورة البقرة آية ١٤٤ .

(٤) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ ، ١٣ بتصرف . وانظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣١ .

(٥) التمهيد للباقلاني ص ٢٧٤ ، وانظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣١ .

يحتمل إلا نظر العينين ، لأنه محل البصر لوجب صحة أن يقول القائل ذقت وشممت بوجهي ويريد أدركت الطعم والرائحة لأن آلة الذوق والشم في الوجه وقد عرف خلاف هذا[1] .

قلنا : لا يلزم ما ذكرتم ويمكن صحة ذلك في النظر ، وعدمه في الذوق والشم ، والمحتكم في هذا اللغة العربية التي نزل بها القرآن ﴿ بلسان عربي مبين ﴾[2]وقد جاء في القرآن ذكر النظر مضافاً إلى الوجه والمقصود نظر العينين ، ولم يأت بإضافته إلى الشم والذوق ، وقد خاطبهم بما يفهمون ؛ فحيث لم يرد ذلك في القرآن ، ولم يرد عن العرب فلا يجوز الاعتراض به على ما ورد عنهم صحته واستعماله .

وإن قيل : إنه قد ورد تعليق النظر بالوجه وعدى بإلى وكان بمعنى الانتظار وعلى هذا قول الشاعر حسان بن ثابت رضي الله عنه :

وجوه ناظرات يوم بدر   إلى الرحمن يأتي بالخلاص[3]

أي منتظرة إتيانه بالنصر ، وقول الآخر :

ويوم بذي قار رأيت وجوههم   إلى الموت من وقع السيوف نواظر[4]

والمراد الانتظار لأن الموت لا خلاف في أنه لا يرى ولا ينظر إليه .

وقول البعيث :

وجوه بها ليل الحجاز على النوى   إلى ملك زان المغارب ناظرة[5]

---

(1) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٤

(2) سورة الشعراء آية ١٩٥ .

(3) هذا البيت لا تصح نسبته إلى حسان بن ثابت ، ولا يوجد بديوانه .

(4) أورد هذا البيت الرازي في الأربعين ص ١٠٧ ، وأورده الآمدي في غاية المرام ص ١٧٥ . والبغدادي في أصول الدين ص ١٠٠ ، ولم ينسب فيها جميعاً إلى قائل .

(5) نسبه الرازي في الأربعين ص ٢٠٧ للبعيث . ويقول الباقلاني إنه شعر لا يعرفه أحد من أهل العلم . انظر التمهيد له ص ٢٧٦ .

أثبت أن بها ليل الحجاز ينظرون إلى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار[1] .

قلنا : أما البيت الأول فليس من قول حسان بن ثابت رضي الله عنه ، وإنما هو من قول شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب ، والرواية هكذا :

وجـــوه ناظـــرات يوم بكـــر إلى الـــرحمن يأتي بالخلاص[2]

وقد أبدلت فيه يوم بكـر بيـوم بدر ، والمراد بيـوم بكـر يوم القتـال مع بنـي حنيفة ، وهم بطن من بكر بن وائل ، والمراد بالرحمن مسيلمة ، وذكر الشاعـر أن أصحابـه كانـوا ينظـرون إليـه يرجـون منـه الإتيـان بالخلاص ، وكان قد سمى نفسه رحمن اليمامة وهذا نظر الرؤية لا الانتظار .

سلمنـا صحـة الروايـة الأولى وأنـه من قول حسان بن ثابت رضي الله عنـه لكن المراد نظر الأبصار ، أي ناظرات إلى جهة الله وهي العلـو ولـذلك ترفـع إليـه الأيـدي في الدعـاء . أو ناظـرات إلى آثـاره من الضرب والطعـن الصادريـــن من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر . وكـذا البـيت الثـاني بمعنـى الرؤية بالأبصار للموت ، والموت مرئي عندنا ومن رأى الميت فقـد رأى موتـه كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده ، أو يقال إن الشاعر أراد بالموت الضرب والطعن وفلق الهام لأن ذلك يسمى في اللغة موتـاً لأنـه من أسبـاب الموت ومـا يقـع عنـده غالباً والشيء عندهم يسمى باسم سببه وهذا مما يرى بالأبصار ، ويمكن أن يكـون أراد بذكر الموت الأبطال الذين يوجد الموت عند إقدامهم ، قال جرير :

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة لعبـد الجبـار ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، وانظـر كتـاب الأربـعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٧ .

(٢) انظر شرح المواقف للسيد الجرجاني ١٣٢/٨ ، وكتاب أصول الدين للبغدادي ص ١٠٠ .

أنا الموت الـذي خبرت عنـه فلـيس لهارب منـي نجاء[1]

وقال آخر :

يا أيها الراكب المزجي مطيتـه سائل بني أسد ما هذه الصوت

وقل لها بادروا بالعـذر والتمسوا قولاً يبرئكـم إني أنـا الموت[2]

يريد البطل الذي يكون عند فعله الموت .

وأما البيت الثالث فعلى فرض صحته لم يفسد ما قلنا لأننا قلنا إن الوجوه المقرونة بذكر البلدة والعشيرة إنما يراد بها سادة الناس وأعيانهم[3] .

فصح أن النظر المقرون بذكر الوجه والمعدى بإلى من غير إضافة إلى شيء آخر يكون بمعنى الرؤية البصرية وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ﴾[4] . فالله قد وصف الوجوه التي هي الجوارح بأنها تنظر إليه ، وقد وصفها بما لا يجوز أن يوصف به إلا الجارحة ، حيث قال : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ والنضارة لا تكون إلا في الجارحة التي هي الوجه[5] .

قال أبو الحسن الأشعري : (﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ يعني مشرقة ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ يعني رائية)[6] .

---

(١) ديوان جرير ص ١٤٠ . والشطر الأول هكذا : (أنا الموت الذي آتي عليكم) .

(٢) البيتان وردا في كتاب التمهيد للباقلاني ص ٢٧٦ ولم ينسبهما إلى قائل .

(٣) انظر التمهيد للباقلاني ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ . وشرح الجرجاني للمواقف ١٣٢/٨ ، وكتاب أصول الدين للبغدادي ص ١٠٠ .

(٤) سورة القيامة آيتي ٢٢ ، ٢٣ .

(٥) انظر كتاب التمهيد للباقلاني ص ٢٧٧ .

(٦) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ .

وروى ابن مردوية بسنده إلى ابن عمرو قال : قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ قال من البهاء والحسن ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ قال في وجه الله عز وجل . وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ قال : تنظر إلى وجه ربها عز وجل ، وقال عكرمة : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ قال من النعيم كما قال تعالى : ﴿ تعرف في وجوههم نضرة النعيم ﴾[1] . ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ قال تنظر إلى ربها نظراً ، وعن الحسن قال : نظرت إلى ربها فنضرت بنوره وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى ربها[2] .

قال ابن القيم : (وأنت إذا أجرت هذه الآية من تحريفها عن مواضعها والكذب على المتكلم بها سبحانه فيما أراده منها وجدتها منادية نداء صريحاً أن الله سبحانه يرى عياناً بالأبصار يوم القيامة . وإن أبيت إلا تحريفها الذي يسميه المحرفون تأويلاً ، فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والميزان والحساب أسهل على أربابه من تأويلها وتأويل كل نص تضمنه القرآن والسنة كذلك ، ولا يشاء مبطل على وجه الأرض أن يتأول النصوص ويحرفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول مثل هذه النصوص ، وهذا الذي أفسد الدين والدنيا ، وإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية وتعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين ، وإخلاء الكلام من قرينه تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدى بإلى خلاف حقيقته وموضوعه ؛ صريح في أن الله سبحانه وتعالى أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى نفس الرب جل جلاله)[3] .

---

(١) سورة المطففين آية ٢٤ .

(٢) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص ١٣٠ ، ١٣١ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/١٧٢ وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٠ ـــ ١٨٣ .

(٣) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣٠ .

وقد بوب البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه بالآية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[1] ثم ساق تحت هذا الباب كثيراً من الأحاديث التي تنص على إثبات رؤية الله تعالى عياناً وعلى لقائه فمنها :

ما روى أبو سعيد الخدري وأبو هريرة رضي الله عنهم وقد سبقا ، وما روى جرير قال : « كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا »[2] .

وروى أيضاً قال : « قال النبي ﷺ إنكم سترون ربكم عياناً »[3] .

وأيضاً ما روى عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي ﷺ قال : « جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن »[4] .

وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال : « كان النبي ﷺ إذا تهجد من الليل قال : اللهم ربنا لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ، ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن ، أنت الحق وقولك الحق ، ووعدك الحق ولقاؤك الحق ، والجنة حق والنار حق والساعة حق ، اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك

---

(١) سورة القيامة آيتي ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ وانظر سنن الترمذي ٤/٩٢ وسنن أبي داود ٢/٥٣٥ .

(٣) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ .

(٤) صحيح البخاري ٤/٢٠٢ وانظر صحيح مسلم ١/١٦٣ .

خاصمت وبك حاكمت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وأسررت وأعلنت وما أنت أعلم به مني لا إله إلا أنت »[1] .

وروى أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أرسل إلى الأنصار فجمعهم في قبة وقال لهم : « اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإني على الحوض »[2] .

فهذه الأدلة الواردة في أن المراد بهذه الآية رؤية الله تعالى بالأبصار صريحة الدلالة ولم ينكرها سوى من عطل الباري تعالى عن صفاته التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ﷺ ، وعلى رأس هؤلاء المعطلة المعتزلة ، إذا يقول الزمخشري في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ (الوجه عبارة عن الجملة ﴿ والناضرة ﴾ من نضرة النعيم : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره ، وهذا معنى تقديم المفعول ألا ترى إلى قوله : ﴿ إلى ربك يومئذ المستقر ﴾[3] ، ﴿ إلى ربك يومئذ المساق ﴾[4] ، ﴿ ألا إلى الله تصير الأمور ﴾[5] ، ﴿ ولله ملك السموات والأرض وإلى الله المصير ﴾[6] ، ﴿ وعنده علم الساعة وإليه ترجعون ﴾[7] ، ﴿ ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب ﴾[8] . كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فإن المؤمنين

---

(١) صحيح البخاري ٤/٢٠٣ .
(٢) المصدر السابق ٢/٢٠٢ .
(٣) سورة القيامة آية ١٢ .
(٤) سورة القيامة آية ٣٠ .
(٥) سورة الشورى آية ٥٣ .
(٦) سورة النور آية ٤٢ .
(٧) سورة الزخرف آية ٨٥ .
(٨) سورة الشورى آية ١٠ .

نظـــارة ذلك اليـــوم لأنهم الآمنـــون الذيـــن لا خوف عليهم ولا هم يحزنـــون فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظـوراً إليـه محال فوجب حمله على معنـى يصح معه الاختصاص والذي يصح معه أن يكون من قول الناس . أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء ... والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامـة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه)[1] .

ويجاب عن هذا بأن التقديم في الآية ليس للحصر ، بل لرعايـة الفـاصلة ، أو للاهتمام لأنه المقصود بالإفادة إذ أصل النظر معلوم غنـي عن البيـان ، وإن قلنـا إن التقـديم يفيـد الحصر لكـن الوجـوه الحسنـة المتهللـة إذا رأت الله تبـارك وتعـالى استغرقت في مطالعة جماله وغفلت عما سواه ، يؤيد هذا ماجـاء في الصحيـح عن صهيب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ تلا هذه الآية ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾[2] ، وقال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النـار النـار نادى منـاد يا أهل الجنة إن لكـم عنـد الله موعـداً يريـد أن ينجزكمـوه فيقولـون ومـا هو ألم يثقـل موازيننا ؟ ألم يبـيض وجوهنـا ويدخلنـا الجنـة ويجرنـا من النـار ؟ قال فيـكشف لهم الحجاب فينظرون إليـه فوالله ما أعطاهـم شيئـاً أحب إليهم من النظـر إليـه ولا أقـر لأعينهم »[3] .

فالمتمتع برؤية جمال وجـه الله تعـالى لا يصرف عنـه طرفـه ، ولا يؤثـر عليـه غيره ، ولا يعـدل به عز وعـلا منظـوراً سواه ، وحـــق له أن يحصر رؤيتـــه إلى من

---

(١) الكشاف للزمخشري ٥٢٩/٤ ، ٥٣٠ بتصرف ، وانظر الأربـــعين في أصول الديـــن للـــرازي ص ٢٠٦ .

(٢) سورة يونس آية ٢٦ .

(٣) صحيح مسلم ١٦٣/١ وانظر سـنن الترمـذي ٩٢/٤ ـــ ٣٤٩ وكتـاب التوحيـد لابـن خزيمة ص ١٨٠ .

﴿ ليس كمثله شيء ﴾[1] ونحن نشاهد العاشق في الدنيا إذا أظفرته برؤية محبوبه لم يصرف نظره عنه لحظة ولم يؤثر عليه غيره ، فكيف بالمحب لله عز وجل إذا أحظاه النظر إلى وجهه الكريم ، ثم مما يبعد دعوى الحصر أن النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى ليس في كل الأوقات وإنما يتجلى للمؤمنين في وقت دون آخر . ويمكن أن يجعل الله رؤية غيره حال تجليه ورؤية المؤمنين له عدماً فلا يرى إلا هو آن ذاك ، والله أعلم[2] .

وأما غير الزمخشري فقال : إن (إلى) في قوله تعالى ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ اسم وبيانه من وجهين :

الأول : أنه واحد الآلاء ومفعول به لناضرة ، قال الأعشى :

أبيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحماً ولا يخون إلى[3]

أي لا يخون نعمة .

الثاني : أنه جاء بمعنى عند ، قال أوس بن حجر :

فهل لكم فيما إلي فإنني ... طبيب بما أعيا النطاسي حذيماً[4]

أي فهل لكم فيما عندي .

وحيث إننا اتفقنا على أن لفظ ﴿ ناظرة ﴾ إذا كان عارياً عن حرف

---

(١) سورة الشورى آية ١١ .

(٢) انظر حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي ٢٨٣/٨ ، والانتصار لأحمد بن المنير الإسكندري حاشية الكشاف للزمخشري ٥٢٩/٤ .

(٣) ديوان الأعشى الكبير ص ٢٣٥ ، وديوان الأعشى ص ١٧١ . وفيهما (ولا يخون إلاً) والإل العهد والميثاق فلا يصلح البيت شاهداً لهم .

(٤) ديوان أوس بن حجر ص ١١١ . وفيه بدل (فيما) (فيها) .

(إلى) أفاد معنى الانتظار كقوله تعالى : ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾[1] وقد سبق تقرير هذا وعليه يكون تقدير الآية (وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة) أي كأنه تعالى قال : (وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترقبة) هذا على الأول ، وعلى الثاني : (وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة)[2] .

والجواب :

إن حمل لفظ (إلى) في الآية على واحد الآلاء ، أو على معنى عند وكون ﴿ ناظرة ﴾ بمعنى منتظرة غير جائز لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة ويؤدي إلى التنغيص والتكدير كما قيل في المثل الانتظار يورث الاصفرار ، والانتظار الموت الأحمر ، والآية وردة في شأن أهل الجنة وذلك لا يجوز عليهم ، ثم هي وردت مبشرة لهم والبشارة بما يوجب الغم والتنغيص غير لائقة بالحكمة ، وإنما البشارة التي في الآية للمؤمنين بالإكرام والإنعام وحسن الحال وفراغ البال . وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه[3] .

ويقول عبد الجبار المعتزلي : (وجوابنا أن الانتظار لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه أو يكون في حبس ولا يدري متى يتخلص من ذلك ؟ وهل يتخلص أم

---

(١) سورة النمل آية ٣٥ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٤٦ . والأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٩ . وشرح المواقف للجرجاني ١٣١/٨ .

(٣) انظر شرح السيد الجرجاني للمواقف ١٣١/٨ . والأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

لا ؟ فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة . فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون غم وحسرة خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهنأه ، ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذ يأكل منها ويلتذ بها ، وينتظر لوناً آخر ويتيقن وصوله إليه ، فإنه لا يكون في تنغيص ولا تكدير ، بل يكون في سرور متضاعف حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها ، كذلك حال أهل الجنة لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرونه على كل حال)[1] .

وأقول : الانتظار لا يتناسب مع البشارة التي جاءت بها الآية الكريمة ، مبشرة للمؤمنين ، والبشارة تكون بحصول الشيء لا بانتظاره ، وليس هناك حالة لا يقتضي الانتظار فيها التنغيص ، والتكدير بل كل انتظار يحصل معه ذلك ، لأن المنتظر إما أن ينتظر مثل ما هو فيه أو دونه أو أعلى منه ، ولا يتناسب مع البشارة إلا ما هو أعلى فيلزمه التنغيص والتكدير ، لأن النفس تتوق دائماً إلى الأعلى وتطلبه ، ولا ترضى بما هي فيه ، وهي تحس بأن هناك أعلى مما هي فيه ، وهذا لا يكون في الجنة للمؤمنين ، لأنه يحصل لهم من النعيم ما لا يتوقعون ، يقول النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[2] . فما لا يخطر على قلوبهم يأتي من غير توقع وانتظار ، وكل ما يشتهون يحصل لهم في وقته من غير انتظار لوصوله ، يقول تبارك وتعالى : ﴿ يطاف عليهم بصحاف من ذهب

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٨ .

(٢) صحيح البخاري ١٢٤/٣ وانظر صحيح مسلم ١٧٦/١ ومسند الإمام أحمد ٣١٣/٢ .

وأكواب وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون ﴾[1] ويقول : ﴿ لهم فيها فاكهة ولهم مايدعون ، سلام قولاً من رب رحيم ﴾[2] ثم إن الانتظار لا يكون إلا لشيء لا يمكن حصوله في الوقت الحاضر إما لبعده أو لعدم وجوده ، فيحصل الانتظار إلى أن يصل أو يوجد أو غير ذلك مما يمنع من تحقق الشيء في وقته ، وهذه الموانع الداعية للانتظار لا تكون بجانب القوي العزيز فلا يصح حمل النظر في الآية على الانتظار ، فتعين حمله على النظر الذي هو بمعنى الرؤية بالأبصار .

قال النفـــاة :

سلمنا أن (إلى) في الآية حرف جر لكن الكلام على حذف مضاف والتقدير (إلى ثواب ربها ناظرة) ، والنظر يكون إلى فعل الله وقدرته ، كما قال تعالى : ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ﴾[3] فهو لم ير ربه ولكن المعنى ألم تر إلى فعل ربك فكذلك في قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ إنما تنظر الثواب من ربها[4] .

ونقـــول :

أما النظر إلى فعل الله تعالى فلم يزل العباد يرونه وليس في الدار الآخرة

---

(١) سورة الزخرف آية ٧١ .

(٢) سورة يس آيتي ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) سورة الفرقان آية ٤٥ .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٤٧ . والرد على الجهمية لأحمد بن حنبل ص ٣٣ والأربعين للرازي ص ٢٠٩ ، ٢١٠ . وكتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/٥٣ .

فقط ، بل وفي الدنيا كذلك ، فلا يكون المقصود بالنظر في قوله تعالى : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ النظر إلى الثواب ، وقال في رد كلام هؤلاء أبو الحسن الأشعري : (ثواب الله عز وجل غيره تعالى والله تعالى قال : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ ولم يقل إلى غيره ناظرة ، والقرآن على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة ، وإلا فهو على ظاهره ، ألا ترى أن الله عز وجل لما قال صلوا لي واعبدوني لم يجز أن يقول قائل إنه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره ، فلذلك لما قال ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة ، ثم يقال للمعتزلة إن جاز لكم أن تزعموا أن قول الله عز وجل ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ إنما أراد به أنها إلى غيره ناظرة ، فلم ما جاز لغيركم أن يقول إن قول الله عز وجل : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾[1] أراد بها لا تدرك غيره ولم يرد أنها لا تدركه وهذا ما لا يقدرون على الفرق فيه)[2] .

فتعين أن الآية الكريمة دالة دلالة صريحة على أن الوجوه الحسنة المضيئة في الجنة تنظر إلى ربها تبارك وتعالى نظراً حقيقياً بأعين رؤوسها لا يلحقها في هذه الرؤية مضارة ولا شك ولا مرية ، والله أعلم .

الدليل الثاني والثالث :

قوله تعالى : ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٢) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٣ .

أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ﴾[2] .

لما دعا سبحانه وتعالى إلى دار السلام ، ذكر السعادة التي تحصل لهم فيها فقال : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ فقوله ﴿ أحسنوا ﴾ قال ابن عباس معناه للذين ذكروا كلمة لا إله إلا الله ، وقال الأصم معناه : للذين أحسنوا في كل مما تعبدوا به أي أنهم أتوا بالمأمور به كما ينبغي واجتنبوا المنهيات من الوجه الذي صارت منهياً عنها[3] وقال أبو السعود : (للذين أحسنوا أعمالهم أي عملوها على الوجه اللائق وهو حسنها الوصفي المستلزم لحسنها الذاتي وقد فسره رسول الله ﷺ بقوله : « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[4])[5] .

وقوله ﴿ الحسنى ﴾ قال ابن الأنباري الحسنى في اللغة تأنيث الأحسن والعرب توقع هذه اللفظة على الحالة المحبوبة والخصلة المرغوب فيها ، ولذلك لم تؤكد ولم تنعت بشيء .

قال الزمخشري : (الحسنى : المثوبة .. وقال عن ابن عباس رضي الله عنهما الحسنى : الحسنة)[6] .

وقد ورد تفسير عن رسول الله ﷺ بأنها الجنة في كثير من الأحاديث

---

(١) سورة يونس آيتي ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) سورة ق آية ٣٥ .

(٣) انظر التفسير الكبير للرازي ٧٧/١٧ .

(٤) صحيح البخاري ٢٠/١ وصحيح مسلم ٣٧/١ .

(٥) تفسير أبي السعود ٦٥٤/٢ .

(٦) الكشاف للزمخشري ٢٣٣/٢ ، ٢٣٤ بتصرف .

الصحيحة ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ فيجب التزام ذلك وعدم العدول عنه فهو الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه .

وقوله ﴿ وزيادة ﴾ اختلف المفسرون في المراد بهذه الزيادة ، وحاصل الكلام يرجع إلى قولين :

القول الأول :

أن المراد بهذه الزيادة هي رؤية الله تبارك وتعالى ، ويدل على هذا النقل والعقل[1] .

أما النقل : فالأحاديث الواردة في ذلك كثيرة جداً ، منها قوله ﷺ فيما روى صهيب قال : (قرأ رسول الله ﷺ ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ قال إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى منادٍ ياأهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، فيقولون ما هو ؟ ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويزحزحنا عن النار ؟! فيكشف الحجاب فينظرون الله فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهي الزيادة)[2] .

وروى أنس رضي الله عنه قال : سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ قال : « للذين أحسنوا العمل في الدنيا

---

(١) انظر التفسير الكبير للرازي ٧٧/١٧ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٩٧/٣ ، ٤٩٨ ، وأحكام القرآن للقرطبي ٨٣٠/٨ .

(٢) انظر صحيح مسلم ١٦٣/١ وسنن الترمذي ٩٢/٤ ، ٣٤٩ . وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٠ ، ١٨١ وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٥ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٩٧/٣ ، ومسند الإمام أحمد ١٥/٦ ، ١٦ .

الحسنى وهى الجنة والزيادة وهي النظر إلى وجه الله »[1] .

وروى أُبي بن كعب قال : سألت رسول الله ﷺ عن الزيادة في كتاب الله عز وجل قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ قال : « الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله عز وجل »[2] .

وورد أن أبا موسى يحدث أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « يبعث الله عز وجل يوم القيامة منادياً ينادي يا أهل الجنة بصوت يسمع أولهم وآخرهم ، إن الله وعدكم الحسنى والحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله عز وجل »[3] .

ويروى هذا التفسير عن كثير من أصحاب رسول الله ﷺ موقوفاً فروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ قال : النظر إلى وجه الله الكريم ، وقال عبد الله بن المبارك عن أبي بكر الهذلي أنبأنا أبو تميمة قال : سمعت أبا موسى الأشعري يخطب الناس في جامع البصرة ويقول : إن الله يبعث يوم القيامة ملكاً إلى أهل الجنة فيقول : يا أهل الجنة هل أنجزكم الله ما وعدكم ؟ فينظرون فيرون الحلي والحلل ، والأنهار والأزواج المطهرة فيقولون : نعم قد أنجزنا الله ما وعدنا . ثم يقول الملك هل أنجزكم الله ما وعدكم ثلاث مرات فلا يفقدون شيئاً مما وعدوا فيقولون : نعم ، فيقول قد بقي لكم شيء إن الله عز وجل يقول : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ ألا إن الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى ، وهذا قول علي بن أبي طالب في رواية ، وحذيفة

---

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٣٣٠/٨ ، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٥ .

(٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ . وانظر روح المعاني للألوسي ١٠٢/١١ ، ١٠٣ .

(٣) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٤ . وتفسير ابن كثير ٤٩٨/٣ ، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٦ .

وعبادة بن الصامت وكعب بن عجرة ، وصهيب وابن عباس في رواية وعبد الرحمن بن أبي ليلى وعامر بن سعد ، وإسماعيل بن عبد الرحمن السدي والضحاك ابن مزاحم وعبد الرحمن بن سابط وأبو إسحاق السبعي وقتادة وسعيد بن المسيب ، والحسن البصري وعكرمة مولى ابن عباس ومجاهد بن جبر نقله المفسرون عنهم[1] .

وقال البيضاوي : (وقيل إن الزيادة هي اللقاء . وقال في حاشية الشهاب عن هذا التفسير إنه المأثور عن الصحابة كأبي بكر رضي الله عنه وأبي موسى)[2] .

هذا على أن اللقاء هو الرؤية . قال الألوسي : (فحكاية هذا التفسير بقيل كما فعل البيضاوي عفا الله تعالى عنه مما لا ينبغي وقول الزمخشري عامله الله بعدله إن الحديث مرقوع بالقاف : أي مفترى لا يصدر إلا عن رقيع فإنه متفق على صحته وقد أخرجه حفاظ ليس فيهم ما يقال نعم جاء في تفسير ذلك غير ما ذكر لكن ليس في هذه الدرجة من الصحة ولا رفع فيها صريحاً)[3] يقصد بذلك الحديث حديث صهيب وقول الزمخشري هو : (وزعمت المشبهة والمجبرة أن (الزيادة) النظر إلى وجه الله تعالى وجاءت بحديث مرقوع)[4] .

ومن فسر الزيادة بالمغفرة والرضوان فهو من لوازم رؤية الرب تبارك وتعالى

(١) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٧ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٠ ــ ١٨٤ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٩٧/٣ ، ٤٩٨ ، وأحكام القرآن للقرطبي ١٠٢/٨ ، ١٠٣ . والإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٤ . وكتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد ٥١/١ ، ٥٢ .

(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي ٢٢/٥ .

(٣) روح المعاني للألوسي ١٠٣/١١ .

(٤) الكشاف للزمخشري ٢٦٩/٢ .

وقد فسر (المزيد) في الآية الأخرى بما فسرت به الزيادة فقال ابن كثير : (ولدينا مزيد) كقوله عز وجل ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ وقد سبق أن معنى الزيادة النظر إلى وجه الله الكريم)[1]. وذكرت ما ورد في ذلك من الأحاديث الصحيحة وأقوال المفسرين . وروى أنس بن مالك رضي الله عنه في قوله تعالى : ﴿ ولدينا مزيد ﴾ قال يظهر لهم الرب تبارك وتعالى يوم القيامة)[2] .

وروى الإمام الشافعي في فضل الجمعة بسنده عن أنس رضي الله عنه قال : (أتى جبريل بمرآة بيضاء فيها نكته إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ : ما هذه ؟ فقال هذه الجمعة فضلت بها أنت وأمتك فالناس لكم فيها تبع ــ اليهود والنصارى ــ ولكم فيها خير ، وفيها ساعة لا يوافقها مؤمن يدعو الله بخير إلا استجيب له ، وهو عندنا يوم المزيد فقال النبي ﷺ يا جبريل وما يوم المزيد ؟ فقال : إن ربك اتخذ في الفردس وادياً أفيح ، فيه كثب مسك ، فإذا كان يوم الجمعة أنزل الله تبارك وتعالى ما شاء من ملائكته ، وحوله منابر من نور عليها مقاعد النبيين والصديقين ، وحف تلك المنابر بمنابر من ذهب مكللة بالياقوت والزبرجد عليها الشهداء والصديقون ، فجلسوا من ورائهم على تلك الكثب فيقول الله عز وجل : (أنا ربكم قد صدقتكم وعدي فسلوني أعطكم) فيقولون : ربنا نسألك رضوانك فيقول الله عز وجل : (قد رضيت عنكم ولكم ما تمنيتم ولدي مزيد) . فهم يحبون يوم الجمعة لما يعطيهم فيه ربهم من الخير ، وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم تبارك اسمه على العرش وفيه خلق آدم وفيه تقوم الساعة)[3] .

---

(١) تفسير العظيم لابن كثير ٤٠٨/٦ . وانظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٨ .
(٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٦١ . وانظر تفسير ابن كثير ٤٠٨/٦ .
(٣) الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي ٢٠٨/١ ، ٢٠٩ . حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، وانظر جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ٢١/٢٦ ، ٢٢ . وتفسير ابن كثير ٢٠٨/٦ .

وبأقل من هذا وبمثله وأطول منه ساقه القرطبي وابن كثير وابن جرير الطبري وقال ابن القيم : (هذا حديث كبير عظيم الشأن رواه أئمة السنة وتلقوه بالقبول وجمل به الشافعي مسنده)[1] ثم ساقه بكامل طرقه ورواته .

وأما العقل : فقال الرازي : (إن (الحسنى) لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرق إلى المعهود السابق وهو دار السلام ، والمعروف من المسلمين والمتقرر بين أهل الإسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من الزيادة أمراً مغايراً لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم ، وإلا لزم التكرار ، وكل من قال بذلك قال ، إنما هي رؤية الله تعالى فدل ذلك على أن المراد من هذه الزيادة الرؤية ومما يؤكد هذا وجهان :

الأول : أنه تعالى قال : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[2] فأثبت لأهل الجنة أمرين : **أحدهما** : نضرة الوجوه . **والثاني** : النظر إلى الله تعالى ، وآيات القرآن يفسر بعضها بعضاً ، فوجب حمل (الحسنى) ههنا على نضرة الوجوه وحمل (الزياة) على رؤية الله تعالى .

الثاني : أنه تعالى قال لرسوله ﷺ ﴿ وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً[3] كبيراً ﴾[4] أثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب ههنا حمل (الحسنى) و (الزيادة) على هذين الأمرين[5] .

---

(١) حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٤٦ .

(٢) سورة القيامة آيتي ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) على قراءة فتح الميم وكسر اللام .

(٤) سورة الإنسان آية ٢٠ .

(٥) التفسير الكبير للرازي ٧٧/١٧ ، وانظر الأربعين في أصول الدين له ص ٢١٠ .

ولا يجوز أن يقال : إن الألف واللام في (الحسنى) للاستغراق وتكون الزيادة داخلة فيه لأن ذلك يمنع من عطف الزيادة عليها ، وقد عطف فيجب حمله على المعهود .

القول الثاني : من أقوال المفسرين في المراد بالزيادة هو :

إن الزيادة تضعيف ثواب الأعمال بالحسنة عشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف وزيادة على ذلك ويشمل ما يعطيهم الله في الجنان من القصور والحور والرضا عنهم وما أخفاه لهم من قرة أعين .

رأى نفاة الرؤية في الآية :

إن نفاة الرؤية لا يسلمون للمثبتين دلالة الآية على الرؤية : إذ تقول المعتزلة : ولا يجوز حملها ــ أي الزيادة ــ على الرؤية لله تعالى لأنه لا ظاهر للآية يؤيد هذا ويدل على هذا وجوه :

الوجه الأول : الأدلة العقلية الدالة على امتناع رؤية الله تعالى .

الوجه الثاني : أن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه . قال عبد الجبار : (لأن إطلاق هذه الكلمة بعد تقدم ذكر بعض الأمور يقتضي أن الزيادة من ذلك الباب بالتعارف إلا أن يمنع منه دليل ، ولو كان المراد به الرؤية على مذهبهم لكانت الزيادة أعظم من الحسنى ، ويوجب أن يكون تعالى يلتذ بالنظر إليه ويشتهي ، فيكون ذلك من جملة النعيم واللذات ، وهذا خروج من الدين . وإن كان القول بأنه جسم يقتضيه لأنه إذا صح فيه ذلك لم يمتنع أن يشتهي النظر إليه بل لمسه ومعانقته تعالى الله عن ذلك)[1] .

---

(١) متشابه القرآن ص ٣٦٢ .

الوجه الثالث : أن الخبر الذي تمسكتم به في هذا الباب هو ما ورد أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى ، وهذا الخبر يوجب التشبيه ، فثبت أن هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء آخر ، قال الجبائي : (الحسنى) عبارة عن الثواب المستحق و (الزيادة) هي ما يزيده الله على هذا الثواب من التفضل ، ومثل هذا قال الزمخشري (الحسنى) المثوبة و (الزيادة) ما يزيد على المثوبة وهي التفضل ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ﴾[1] وأقوال المفسرين تؤيد هذا . فنقل عن مجاهد أنه قال : (الزيادة) مغفرة من الله ورضوان . وعن علي رضي الله عنه (الزيادة) غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة آلاف باب ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما (الزيادة) أن تضاعف الحسنة عشر حسنات إلى أكثر من ذلك ، وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (الزيادة) ما أعطاهم الله في الدنيا من فضله لا يحاسبهم به يوم القيامة ، وقال يزيد بن شجرة (الزيادة) أن تمر السحابة بأهل الجنة فتمطرهم من كل الفواكه التي لم يروها ، وتقول يا أهل الجنة ما تريدون أن أمطركم ؟ فلا يريدون شيئاً إلا أمطرتهم إياه .

وقيل : (الزيادة) أنه ما يمر عليهم مقدار يوم من أيام الدنيا إلا ويطيف بمنزل أحدهم سبعون ألف ملك ، مع كل ملك هدايا من عند الله ليست مع صاحبه ما رأوا مثل تلك الهدايا قط ، فسبحان من لا تتناهى مقدوراته ، إلى غير ذلك[2] .

والجواب : أما عن قولهم الأدلة العقلية دلت على امتناع الرؤية للباري فهذا غير مسلم ، وقد سبق رد هذه الأدلة ، وأنها في غاية الضعف وأن العقل لا

---

(١) سورة فاطر آية ٣٠ .

(٢) انظر أحكام القرآن للقرطبي ٣٣١/٨ . والكشاف للزمخشري ٢٦٩/٢ ، والتفسير الكبير للرازي ٧٨/١٧ . وروح المعاني للألوسي ١٠٣/١١ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٩٨/٣ .

يحكم بامتناع رؤية الله تعالى بل يجيزها ، وقد جاءت الأخبار الصحيحة بإثباتها ، فيجب إجراؤها على ظاهرها من غير تأويل أو تحريف .

وأما عن قولهم (الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه) فقد رد هذا الرازي حيث قال : (المزيد عليه إذا كان مقدراً بمقدار معين وجب أن تكون الزيادة عليه غير مخالفة له مثل قول الرجل لغيره أعطيتك عشرة أمداد من الحنطة وزيادة فههنا يجب أن تكون الزيادة من الحنطة ، وإذا كان غير مقدر بمقدار معين وجب أن تكون الزيادة مغايرة له ، مثل قول الرجل أعطيتك الحنطة وزيادة فههنا يجب أن تكون تلك الزيادة غير الحنطة ، والآية كذلك ، فلفظ (الحسنى) التي هي الجنة مطلقة غير مقدرة بمقدار معين ، فيجب أن تكون تلك الزيادة عليها شيئاً مغايراً لكل ما في الجنة)[1] .

وأما دعوى التشبيه فغير مسلمة ، ولا يمكن ترك النصوص القطعية لمجرد هذه الدعوى ، فالله أعلم بما يستحق ، فما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ الذي هو أعلم الخلق بربه ، وبما يجوز عليه ويمتنع ، يجب أن يوصف به من غير اتباع للهوى الذي هو طريق الضلال .

وأقوال المفسرين التي مر ذكرها في أن (الزيادة) غير الرؤية ليست في درجة التفسير بأنها الرؤية حيث إنه لم يرد فيها حديث مرفوع ، بخلاف تفسيرها بالرؤية .

وقد جمع بعضهم بين الروايات بأنه لا مانع بأن يمن الله تعالى عليهم بكل ما ذكر ، ويصدق عليه أنه زيادة ، فيدخلهم الجنة ويكرمهم بالنظر إليه وأن يعطيهم غرفاً من لآلئ ، وأن يزيدهم غفراناً ورضواناً . كل ذلك من زيادات عطاء الله لهم على الحسنى ، التي جعلها الله لأهل جناته ، وعمم ربنا جل ثناؤه

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي ٧٨/١٧ بتصرف .

بقوله (زيادة) الزيادات على الحسنى ، فلم يخص منها شيئاً دون شيء ، وغير بعيد على فضل الله أن يجمع ذلك لهم ، بل ذلك مجموع لهم إن شاء الله تعالى ويكون بيان الرسول ﷺ (للزيادة) بقوله إنها النظر إلى وجه الله تعالى بياناً لأهم هذه الزيادة لأنها أجل من كل زيادة وأفضل من كل ما ذكر(١) .

الدليل الرابع :

قوله تعالى : ﴿ وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً ﴾(٢) قال الرازي : (فإن إحدى القراءات في هذه الآية (ملكا) بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى ، وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها)(٣) .

وقال الألوسي عند تفسيرها : (وقيل هو النظر إلى الله عز وجل)(٤) فعلى القراءة المذكورة تكون دلالة الآية على الرؤية ظاهرة . والله أعلم .

الدليل الخامس :

قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾(٥) والاستدلال بهذه الآية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ، استدلال بالمفهوم حيث قال جل ذكره عن الكفار ﴿ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ والحجاب مجاز عن عدم الرؤية

---

(١) انظر روح المعاني للألوسي ١٠٣/١١ ، وجامع البيان عن تأويل القرآن للطبري ١٠٨/١١ ، والتفسير الكبير للرازي ٧٨/١٧ ، ٧٩ .

(٢) سورة الإنسان آية ٢٠ .

(٣) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣١/١٣ .

(٤) روح المعاني للألوسي ١٦١/٢٩ .

(٥) سورة المطففين آية ١٥ .

لأن المحجوب لا يرى ما حجب عنه والحجب المنع والكلام على حذف مضاف يمكن تقديره ، رحمة ، أو رؤية ، وقدر الأول ونحوه المعتزلة ونفاة الرؤية ، وقدر الثاني أهل السنة والجماعة وتؤيده أقوال المفسرين :

قال مقاتل : معنى الآية أنهم بعد العرض والحساب لا يرون ربهم والمؤمنون يرون ربهم .

وقال الكلبي : يقول إنهم عن النظر إلى رؤية ربهم لمحجوبون والمؤمن لا يحجب عن رؤية ربه .

قال ابن القيم : (وقد احتج بهذه الحجة الشافعي نفسه وغيره من الأئمة فذكر الطبراني وغيره عن المزني قال سمعت الشافعي يقول في قوله عز وجل : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ فيها دليل على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة . وقال الحاكم : حدثنا الأصم أنبأنا الربيع بن سليمان قال حضرت محمد ابن إدريس الشافعي وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها ما تقول في قول الله عز وجل : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ فقال الشافعي : لما أن حجب هؤلاء في السخط كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا ، قال الربيع فقلت يا أبا عبد الله وبه تقول ؟ قال نعم وبه أدين الله ، ولو لم يوقن محمد ابن إدريس أنه يرى الله لما عبد الله عز وجل ، ورواه الطبراني في شرح السنة من طريق الأصم أيضاً ، وقال أبو زرعة الرازي سمعت أحمد بن محمد بن الحسين يقول : سئل محمد بن عبد الله بن الحكم هل يرى الخلق كلهم ربهم يوم القيامة المؤمنون والكفار ؟ فقال محمد بن عبد الله : ليس يراه إلا المؤمنون[1] ، قال محمد

---

(١) تقدم الخلاف في رؤية الكفار لله تعالى في القيامة .

وسئل الشافعي عن الرؤية فقال : يقول الله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾[1] ففي هذا دليل على أن المؤمنين لا يحجبون عن الله عز وجل)[2] .

وقال مالك بن أنس : لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه .

وقال الحسن : لو علم الزاهدون والعابدون أنهم لا يرون ربهم في المعاد لزهقت أنفسهم في الدنيا .

قال الحسين بن الفضل لما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده حجبهم في الآخرة عن رؤيته وعلى هذا التفسير الجمهور وبه تظهر فائدة التخصيص[3] .

وقرر الرازي الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال : (إن الله تعالى ذكر هذا الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار ، وما يكون وعيداً وتهديداً للكفار لا يجوز حصوله في حق المؤمنين فوجب أن لا يحصل هذا الحجاب في حق المؤمنين)[4] .

وأنكر المعتزلة هذا وقالوا : الآية لا تدل على الرؤية والمراد بها خلاف قولكم :

---

(١) سورة المطففين آية ١٥ .

(٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ . وانظر العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية لأحمد بن حجر آل بوطامي ص ١٨٧ .

(٣) انظر تفسير الفخر الرازي ٩٥/٣١ ، ٩٦ . وروح المعاني للألوسي ٧٣/٣٠ ، وتفسير النسفي ٣٤٠/٤ . وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٤١/٧ ، وتفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل ١٨٤/٧ ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٦١/١٩ . وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ . والعقائد السلفية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية لأحمد بن حجر آل بوطامي بن علي ص ١٨٧ .

(٤) تفسير الفخر الرازي ٩٥/٣١ بتصرف . وانظر تفسير الخازن ١٨٤/٧ .

قال عبد الجبار : (إنهم ممنوعون من رحمة الله لأن الحجب هو المنع ، ولذلك يقال فيمن يمنع الوصول إلى الأمير إنه حاجب له وإن كان الممنوع مشاهداً له ، وقال أهل الفرائض في الإخوة ، إنهم يحجبون الأم عن الثلث إذا منعوها وإن لم يكن هناك ستر في الحقيقة ، تبين بذلك أنه تعالى يمنعهم بذلك من رحمته وسعة فضله ليبعث السامع بذلك على التمسك بطاعة الله فيكون يوم القيامة من أهل الرحمة لا من المحجوبين عنها)[1] وهذا قول أبي علي الجبائي .

وقال أبو مسلم : ((لمحجبون) أي غير مقربين والحجاب الرد ، وهو ضد القبول ، والمعنى هؤلاء المنكرون للبعث غير مقبولين عند الله ، وهو المراد من قوله تعالى ﴿ ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ﴾[2])[3] .

وقال الزمخشري : ((كلا) ردع عن الكسب الرائن على قلوبهم وكونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم ، ولا يحجب عنهم إلا الأدنياء المهانون عندهم)[4] .

والجواب ، كما قال الرازي : (لا شك أن من منع من رؤية شيء يقال إنه حجب عنه وأيضاً من منع من الدخول على الأمير يقال : إنه حجب عنه ، وأيضاً الأم حجبت عن الثلث بسبب الإخوة ، وإذا وجدنا هذه الاستعمالات وجب جعل اللفظ حقيقة في مفهوم مشترك بين هذه المواضع دفعاً للاشتراك في اللفظ وذلك هو المنع ، ففي الصورة الأولى حصل المنع من الرؤية ، وفي الثانية حصل من الوصول إلى قربه ، وفي الثالثة حصل المنع من استحقاق أخذ الثلث فيصير تقدير

(١) متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٦٨٣ ، وانظر تفسير الفخر الرازي ٩٥/٣١ .
(٢) سورة آل عمران آية ٧٧ .
(٣) تفسير الفخر الرازي ٩٦/٣١ .
(٤) الكشاف للزمخشري ٢٧٦/٤ .

الآية (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لممنوعون) والمنع إنما يتحقق بالنسبة إلى ما يثبت للعبد بالنسبة إلى الله تعالى وهو إما العلم وإما الرؤية ولا يمكن حمله على العلم لأنه ثابت بالاتفاق للكفار فوجب حمله على الرؤية ، أما صرفه إلى الرحمة فهو عدول عن الظاهر من غير دليل ، وكذا ما قاله صاحب الكشاف ترك للظاهر من غير دليل ، ثم الذي يؤكد ما ذكرناه من الدليل أقوال المفسرين)[1] .

والحاصل : أن المراد بالحجب في الآية الكريمة كما قيل إنهم محجوبون عن رحمته وكرامته أو عن رؤيته . قال ابن جرير الطبري في تفسيره : (وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال إن الله تعالى ذكره أخبر عن هؤلاء القوم أنهم عن رؤيته محجوبون ويحتمل أن يكون مراد به الحجاب عن كرامته وأن يكون مراد به الحجاب عن ذلك كله ولا دلالة في الآية تدل على أنه مراد بذلك الحجاب عن معنى منه دون معنى ولا خبر به عن رسول الله ﷺ قامت حجته فالصواب أن يقال هم محجوبون عن رؤيته وعن كرامته إذا كان الخبر عاماً لا دلالة على خصوصه)[2] .

ولكن ثبت بالأخبار التي بلغت حد التواتر المعنوي عن المصطفى ﷺ رؤية المؤمنين لربهم تبارك وتعالى في الدار الآخرة ، لهذا ذهب جمهور المفسرين إلى تفسير حجب الكفار عن ربهم في الآية بالمنع من رؤيته ، فمفهوم الآية يدل على ما دل عليه صريح الآيات المثبتة لرؤية المؤمنين لربهم والأحاديث الصحيحة المتفق على صحتها بين علماء السنة والحديث كذلك فيها النص الصريح على رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة .

(١) تفسير الفخر الرازي ٩٦/٣١ ، وانظر تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل ١٨٤/٧ .

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦٤/٣٠ .

الأدلة من السنة

الأحاديث الدالة على رؤية الله تعالى في الآخرة كثيرة جداً رواها أكثر من خمسة وعشرين رجلاً من أصحاب النبي ﷺ وقد مر ذكرهم عند الاستدلال على الجواز ، ودلالة الأحاديث على الرؤية متنوعة فمنها ما ورد تفسيراً لبعض الآيات الدالة على الرؤية كآيتي يونس ، وق ، وغيرهما . ومنها ما هو في إثباتها في القيامة وقد مر ذكر أغلبها ، ومنها ما هو في إثبات لقاء الله تعالى ومنها ما هو في إثباتها ووقوعها في الجنة للمؤمنين .

ومن الأدلة ما يلي :

روى البخاري في صحيحه قال : حدثنا عمرو بن عون حدثنا خالد وهشيم عن إسماعيل عن قيس عن جرير قال : (كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا)[1] .

وروى يوسف بن موسى عن عاصم بن يوسف اليربوعي عن أبي شهاب عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال : قال النبي ﷺ : « إنكم سترون ربكم عياناً »[2] .

---

(١) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ وانظر سنن الترمذي ٤/٩٢ ، وسنن أبي داود ٢/٥٣٥ .

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ .

ومن طريق آخر قال : حدثنا عبدة بن عبد الله حدثنا حسين الجعفي عن زائدة حدثنا بيان بن بشر عن قيس بن أبي حازم حدثنا جرير قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته »[(1)] .

هذا ماجاء في هذا الباب من طريق قيس بن أبي حازم ، وجاء من طرق أخرى أكثر من ذلك فروى أبو هريرة رضي الله عنه : (أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله ﷺ هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال : فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه .. » الحديث[(2)] .

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً ؟ قلنا لا . قال : فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما .. » الحديث[(3)] وقد مر ذكر الحديثين بتمامهما .

وعن عدي بن حاتم قال : (قال رسول الله ﷺ : ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه)[(4)] .

وعنه قال : حدثنا علي بن عبد الله حدثنا عبد العزيز بن عبد الصمد

---

(١) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ .

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ ، ٢٠١ وانظر صحيح مسلم ١/١٦٣ ــ ١٧١ .

(٣) المصدر السابق نفس الجزء ونفس الصفحة .

(٤) صحيح الإمام البخاري ٤/٢٠٣ .

عن أبي عمران عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس[1] عن أبيه عن النبي ﷺ قال : « جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن »[2] .

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة ، وقد مر ذكر الكثير منها ودلالتها على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة ظاهرة ، فالصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه أخبر بأن المؤمنين سيرون ربهم تبارك وتعالى بأعين رؤوسهم في القيامة وفي الجنة رؤية ظاهرة جلية لا مرية فيها ولا شك ، كما يرون الشمس والقمر إذا لم يحل دونهما حائل من غير أن يلحقهم ضيم أو مشقة في الحصول على هذه الرؤية ، ودلالة الأحاديث على هذا صريحة لا تحتمل التأويل وبعضها يفسر بعضاً ويبين المقصود من الآخر ، وهي صحيحة لا تقبل الرد ، اتفق على صحتها جميع المحدثين ، ولم يتعرض لتأويلها أو ردها إلا بعض الفرق كالمعتزلة ومن تبعهم ممن حادوا عن الصواب ، فتأولوا كل ما جاء من الأخبار الصادقة عن المصطفى ﷺ في شأن الرؤية وغيرها مما لا يتناسب مع مبدئهم الذي جردوا فيه الذات الإلهية عن جميع الصفات التي تشبه شيئاً من صفات خلقه ، والذي فارقوا به أهل السنة والجماعة ؛ بالطعن في إسنادها ، أو حملها على محامل بعيدة لا تحتملها ، لم يردها النبي ﷺ ولم يفهمها عليه الصحابة رضوان الله عليهم الذين استناروا بنور النبوة ، وهم الذروة في الفصاحة والبلاغة وقد أخذوا العلم والعمل معاً من سيد الأمة ومعلمها صلوات الله وسلامه عليه ، ولم

---

(١) عبد الله بن قيس بن أبي موسى الأشعري وليس قيس بن أبي حازم .

(٢) صحيح البخاري ٢٠٣/٤ .

يكن ﷺ ليلبس على أصحابه فهو أفصح العرب يخاطب من يفهمون لغته ولا يريد سوى ما يفهمون . ثم التابعون لهم بإحسان لم يرو عنهم من الأقوال ما يوافق تأويلات المتأولين التي يدعون أنها الغاية في تنزيه الباري تبارك وتعالى عن صفات المحدثين ، ولا يرى عاقل أن تلامذة الفلاسفة والملحدين أكثر تنزيهاً لله تبارك وتعالى من رسوله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم ، ويدرك من له أدنى بصيرة أن هذا المسلك مقصود لتفكيك صفوف المسلمين وإثارة الخلافات بينهم لتخف وطأتهم وتذهب هيبتهم من قلوب أعدائهم ، فنجحوا في هذا حين تبعهم الكثيرون ممن ختم الله على قلوبهم وعلى أبصارهم .

فقد قال المعتزلة في رد الأخبار الواردة في شأن الرؤية ما نصه : قال القاضي عبد الجبار : (ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي ﷺ أكثرها يتضمن الحيز والتشبيه ، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله ، وإن قال فإنه قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر ، ومن جملتها وهو أشف ما يتعلقون به ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر » ولنا في الجواب عن هذا طرق ثلاثة :

أحدها : هو أن هذا الخبر يتضمن الحيز والتشبيه لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ وأنه لم يقله وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا .

والطريقة الثانية : هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي عن النبي ﷺ ، وقيس هذا مطعون فيه من وجهين :

أحدهما : أنه كان يرى رأي الخوارج ، يروى أنه قال : منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول : انفروا إلى بقية الأحزاب ، يعني أهل النهران . دخل

بغضه قلبي ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله ولا يحتج بخبره .

والثاني : قيل : إنه خولط في عقله آخر عمره والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز ولا تدري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل ، ويحكى عنه أنه قال لبعض أصحابه أعطني درهما أشتري به عصا أضرب بها الكلاب ، وهذا من أفعال المجانين ، ويقال أيضاً إنه كان محبوساً في بيت فكان يضرب على الباب فكلما اصطفق الباب ضحك فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة على الجنون عليه .

وأما الطريقة الثالثة : هو أن يقال : إن صح هذا الخبر وسلم فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم ومسألتنا طريقها القطع والثبات وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به . ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت منها ما روى أبو قلابة عن أبي ذر قال : (قلت للنبي ﷺ : هل رأيت ربك ؟ فقال : نور هو ، أنى أراه) أي أنور هو ؟ كيف أراه فحذق همزة الاستفهام جرياً على عادتهم في الاختصار وعلى هذا قال الشاعر :

فوالله ما أدري وإن كنت دارياً بسبع رميت الجمر أم بثمان[1]

وعن جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة » وقد قيل لعلي عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : ما كنت لأعبد شيئاً لم أره ، فقيل : كيف رأيت ؟ فقال : لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان موصوف بالدلالات معروف بالآيات

(١) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص ٣٩٩ ، وفيه (وإني لحاسب) بدل (وإن كنت دارياً) .

هو الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم .

ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل فنقول : المراد سترون ربكم يوم القيامة أي ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر ، وعلى هذا قال لا تضامون في رؤيته أي لا تشكون في رؤيته ، فعقبه بالشك ، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك ، والرؤية بمعنى العلم بما نطق به القرآن وورد به الشعر ، فقال الله تعالى : ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ﴾[1] وقال : ﴿ ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ﴾[2] وقال : ﴿ أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون ﴾[3] وفي الشعر :

رأيت الله إذ سمي نزاراً ... وأسكنهم بمكة قاطنينا[4]

إي علمت الله ، وقال حاتم بن طيء :

أماوي إن يصبح صداي بقفرة ... من الأرض لا ماء لدي ولا خمر

ترى أنّ ما انفقت لم يك ضرني ... وأن يدي مما بخلت به صفر

أماوي ما يغني الثراء عن الفتى ... إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

أماوي إن المال غاد ورائح ... وباق من المال الأحاديث والذكر[5]

---

(١) سورة الفرقان آية ٤٥ .

(٢) سورة الفيل آية ١ .

(٣) سورة الأنبياء آية ٣٠ .

(٤) البيت أورده القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٠ ولم ينسبه ولم أهتد إلى قائله بعد البحث الكثير عنه .

(٥) ديوان حاتم الطائي بشرح إبراهيم الجزيني ص ٥١ ، وفيه بدل (لدى) (هناك) وبدل (أنفقت) (أهلكت) وبدل (يوماً) (نفس) وبدل (باق) (يبقى) .

فإن قالوا : إن النبي ﷺ أورد هذا الخبر مورد البشارة لأصحابه وأي بشارة في أن يعلموا الله تعالى في دار الآخرة ومعلوم أنهم يعلمونه في دار الدنيا ؟

قلنا : إنما بشرنا بالعلم الضروري والعلم الضروري لا يثبت إلا في دار الآخرة .

فإن قالوا : أي بشارة في أن يعلم الله ضرورة ؟

قلنا : لئلا يلزم مئونة النظر وتعب الفكر .

فإن قالوا : فيجب على هذا أن يكون المنافقون والمؤمنون سواء لأنهم يعلمون الله ضرورة كالمؤمنين .

قلنا : إن المنافقين والكفار وإن علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام ثوابهم ازدادوا فرحاً وسروراً ويكون عيشهم أهنأ وأرغد وليس كذلك حال المنافقين لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام عقابهم ازدادوا غماً وحسرة وكانوا في عقوبة وعذاب .

فإن قالوا : الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين نحو رأيت فلاناً فاضلاً ، ولا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهدة .

قلنا : لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه ثم يقتصر على أحد مفعولية توسعاً ومجازاً كما أن همزة التعدية إذا دخلت في الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين يقتضي تعديه إلى ثلاثة مفاعيل ثم قد يدخل على الفعل الذي هذا حاله ويقتصر على مفعولين ولهذا قال تعالى : ﴿ أرنا مناسكنا ﴾[1] فأدخل الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من

(١) سورة البقرة آية ١٢٨ .

معنى حال العلم ، ومعلوم أنهم يقتصرون في العلم على أحد مفعولين فيقولون : اعلم ما في نفسك ولهذا قال تعالى : ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾[1] .

فإن قالوا : إن العلم ههنا بمعنى المعرفة فلهذا جاز أن يقتصر على أحد مفعولين .

قلنا : فارض منا بمثل هذا الجواب ، فنقول إن الرؤية في الخبر بمعنى المعرفة لأن المراد بقوله : « سترون ربكم يوم القيامة » أي ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين)[2] .

هذا غاية كلام المعتزلة تجاه الأحاديث الدالة على الرؤية وعدم إمكان دلالتها على صحة الرؤية في زعمهم . ولنا أن نتناول هذا المسلك منهم ونبين صوابه من خطئه فنقول :

أما دعواهم في الطريق الأولى القطع ، على أن الرسول ﷺ لم يقل هذه الأحاديث لأنها تتضمن الحيز والتشبيه في نظره فهذا مما لا يسلمه أهل السنة والحديث لاتفاق أهل العلم بالحديث على صحتها ثم تلقى الأمة لها بالقبول إلى أن ظهر المعتزلة فتطاولوا عليها وردوها ، وليس في الحديث ما يدعيه ، لأن الرسول ﷺ قد شبه لأصحابه رؤية الله برؤية الشمس والقمر بالجلاء والظهور وعدم لحوق الضيم وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية لا للمرئي بالمرئي ، وهذا ما فهمه الصحابة رضوان الله عليهم حين أخبرهم بذلك رسول الله ﷺ وبشرهم ولا يخفى إلا على من طمس الله بصيرته لأنه تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو

---

(١) سورة المائدة آية ١١٦ .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٨ ــ ٢٧٢ بتصرف . وانظر أصول الكافي للكليني ٣/٩٠ ــ ٩٦ والإبانة عن مذهب أهل العدل للصاحب بن عباد ص ١٧ ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣/٤١٢ ، ٤١٣ .

السميع البصير ﴾[1] والذي نطق بهذا الحديث هو من نزلت عليه هذه الآية وهو أعلم الخلق بربه .

وقوله : (وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر) هذا مجرد دعوى بلا دليل ، إذ لو صحت لذكرت ولو مرة في طريق من طرق لأحاديث الكثيرة التي رواها غير واحد ، قال الشيخ إسماعيل الكلنبوي عن حديث إنكم سترون ربكم (هو حديث مشهور رواه واحد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة)[2] فحيث لم يرد ذكر هذه الحكاية في رواية من هذه الروايات وليس هناك ما يدل عليها فهي باطلة .

وقوله في الطريقة الثانية : إن الخبر مروي عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي عن النبي ﷺ وقيس مطعون في روايته بما ذكره .. ولكننا نقول له : إن هذا الخبر مروى عن قيس ومن طريق صحيح ، وليس كل ما روي من الأحاديث في إثبات الرؤية من طريق قيس ، فقد رويت أحاديث كثيرة من طرق مختلفة كحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري وغيرهما ، منها ما هو على شرط الشيخين ، ومنها ما هو دون ذلك . ـــ وقد سبق ذكرها بتمامها ـــ فليس لحصر الرواية من طريق قيس ثم الطعن فيه معنى لو صح الطعن . ومع ذلك فنحن نقطع بعدم صحة تلك المطاعن التي تطعن بها قيس بن أبي حازم ، إذ لو صحت لما روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب السنن والمسانيد وترك رواية هؤلاء لمجرد دعوى توردها المعتزلة غير معقول عند من له أدنى نظر ، إذ كيف يروي أئمة الحديث عن شخص مطعون فيه تخفى عليهم حاله ثم يظهر للمعتزلة بعد زمن طويل !

---

(١) سورة الشورى آية ١١ .

(٢) حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الداوني ١٧٧/٢

وقوله في الطريقة الثالثة : (إن صح هذا الخبر وسلم فأكبر ما فيه أنه خبر آحاد ولا يقتضي العلم وهذه المسألة طريقها القطع والثبات) .

فالقول بأنه خبر آحاد غير مسلم بدليل ما قاله ابن القيم حيث يقول : (وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة)[1] . ثم عد سبعة وعشرين رجلاً من أصحاب النبي ﷺ رووا هذه الأحاديث وقد مر ذكرهم .

وقال ابن حزم عمن فسر (ناظرة) في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾[2] أنها تنتظر الثواب من ربها هذا بعيد لوجهين فذكر الأول وهو أن النضرة قد حصلت فلا ينتظر ما قد حصل . وقال : (الثاني تواتر الأخبار عن النبي ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية لا ما تأوله المتأولون)[3] والجمهور على أن أحاديث الرؤية متواترة المعنى[4] .

والقول (بأن خبر الواحد لا يقتضي العلم) هذا مما عمت به البلوى وهو مسلك سلكه من يبطن رد الأحاديث وعدم العمل بها حيث إن المتواتر من السنه قليل ، فيجعل تقية أن مسائل العقيدة لا يحتج عليها إلا بما كان طريقه القطع ولا شك أن هذا القول باطل إذ لم يدل على هذا القول دليل متواتر أو آحاد ولأن الرسول ﷺ كان يرسل الآحاد إلى القبائل ويرسل الآحاد بالرسائل إلى الأمراء

---

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص ٢٣١ .

(٢) سورة القيامة آيتي ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/٣ .

(٤) انظر العقائد السلفية بأدلتها النقلية شرح الدرر السنية لأحمد بن حجر آل بوطامي ص ١٨٩ .

والملوك ويوجب العمل بذلك ، وقد أرسل صلوات الله وسلامه عليه معاذاً إلى اليمن داعياً : (فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ لمعاذ ابن جبل حين بعثه إلى اليمن « إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم ، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب »[1] . وبهذا قامت الحجة على أهل اليمن وهو خبر واحد بالنسبة لهم وقد أمره الرسول ﷺ أول ما يدعوهم إلى توحيد الله تعالى بإلهيته والإقرار برسالة نبيه محمد ﷺ وهما الركيزة الأولى في الاعتقاد ثم العمل .

أما قولهم (إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت منها ما روى أبو قلابة عن أبي ذر أنه قال قلت للنبي ﷺ : هل رأيت ربك .. إلخ) ، ثم تفسيره على ما يوافق أهواءهم ، فالروايات الصحيحة التي يفسر بعضها بعضاً ويبين المراد من الآخر هي ما وردت في صحيح مسلم قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن أبي ذر قال : سألت رسول الله ﷺ : هل رأيت ربك ؟ قال : « نور أنى أراه »[2] وقال في الرواية الأخرى : حدثنا محمد بن بشار حدثنا معاذ بن هشام حدثنا أبي وحدثني حجاج بن الشاعر حدثنا عفان بن مسلم حدثنا همام كلاهما عن قتادة

---

(١) صحيح البخاري ٣/٧٣ ، ومسلم ١/٣٧ ، ٣٨ .

(٢) صحيح مسلم ١/١٦١ .

عن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله ﷺ لسألته فقال : عن أي شيء كنت تسأله ؟ قال كنت أسأله هل رأيت ربك ؟ قال أبو ذر قد سألت فقال : « رأيت نوراً »[1] قال النووي في شرحه للحديث بروايته : (« نور أنى أراه » هكذا رواه جميع الرواة في جميع الأصول والرويات ، ومعناه حجابه النور فكيف أراه ؟ قال الإمام أبو عبد الله المازري رحمه الله الضمير في (أراه) عائد على الله سبحانه وتعالى ، ومعناه أن النور منعني من الرؤية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه . و « رأيت نوراً » معناه رأيت النور فحسب ولم أر غيره ، قال وروي « نوراني أراه » بفتح الراء وكسر النون وتشديد الياء ، ويحتمل أن يكون معناه راجعاً إلى ما قلناه أي خالق النور المانع من رؤيته فيكون من صفات الأفعال قال القاضي عياض رحمه الله هذه الرواية لم تقع إلينا ولا رأيتها في شيء من الأصول)[2] .

وليس في هذه الأخبار معارضة ولا نفي لجواز الرؤية مطلقاً وإنما فيها النفي من قوع الرؤية للنبي ﷺ في الدنيا وهو الراجح وحديث « إنكم سترون ربكم » و « نور أنى أراه » كلاهما صحيح والأول دليل على جواز الرؤية والتبشير بوقوعها ممن لا ينطق عن الهوى ، والثاني نفي لوقوعها في الدنيا للنبي ﷺ وغيره من باب أولى . **والخبر الآخر الذي روي عن جابر وهو « لن يرى الله أحد في الدنيا » (ولا في الآخرة)** » وادعى معارضته لحديث « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » لم يروه بهذا اللفظ أحد من الأئمة الذين هم

---

(١) المصدر السابق نفس الجزء ونفس الصفحة .

(٢) شرح النووي على مسلم ١٢/٣ .

معرفة بالحديث كالبخاري ومسلم والنسائي والترمذي وابن ماجة ومالك وأحمد بن حنبل وغيرهم وإنما الذي ورد هو ما رواه مسلم في صحيحه قال : قال ابن شهاب وأخبرني عمر بن ثابت الأنصاري أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ قال : يوم حذر الناس الدجال إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه من كره عمله أو يقرؤه كل مؤمن وقال « تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت »[1] .

فقوله في الخبر « ولا في الآخرة » زائد لا يدل عليها الحديث الصحيح بلفظه ولا بمعناه ، فزيادتها دليل قاطع على أن مراد واضعها مخالفة ما قصد النبي ﷺ ، إذ الحديث كما جاء بالرواية الصحيحة دليل على جواز رؤية الله ووقوعها بعد الحياة الدنيا ، فالمقصود من الزيادة نفي هذه الدلالة ، وأما ما روي عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه فلا يدل على نفي رؤية الله مطلقاً لأن السائل لم يسأله عن جواز رؤية الله تعالى ، وإنما سأله عن وقوعها له رضي الله عنه في الدنيا ، فأخبره عن رؤيته لله بقلبه وهو ما يحصل في الدنيا بالمعرفة اليقينية ، وعلى هذا المعنى الحديث المتفق على صحته حين جاء جبريل إلى النبي ﷺ وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان فقال ﷺ عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[2] وقد نفى علي رضي الله عنه الرؤية البصرية في الدنيا ، ولا يمكن حمله على الآخرة ؛ لأن السؤال كان عن الوقوع في الدنيا ، وليس في كلام علي رضي الله عنه ما يدل على نفي الرؤية في الآخرة ، وكلامه يتمشى مع الحديث السابق « تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل

(١) صحيح مسلم ٤ /٢٢٤ . وسنن الترمذي ٣/٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢) صحيح البخاري ١/٢٠ . وصحيح مسلم ١/٣٧ .

حتى يموت »[1] ولو فرضنا أن قول علي عليه السلام : « لم تره الأبصار بمشاهدة العيان » نفي للرؤية في الدنيا والآخرة وأنه مراده ـــ وحاشاه ـــ ذلك فلا يصح معارضة الحديث به بل العكس هو الصحيح ، والله أعلم .

أما تناوله الحديث بما يتفق ودلالة العقل في ـــ زعمه ـــ وجعله معنى (سترون) ستعلمون و (تضامون) تشكون وهذا لا يصح على معنى رؤية البصر ـــ على زعمهم ـــ وإيراده الأمثلة على ورود الرؤية بمعنى العلم ، فهو دليل عدم تسليمه وانقياده لما صح عن رسول الله ﷺ فقد صح عنه : « إنكم سترون ربكم عياناً »[2] وعند هذا يقل الكلام وينقطع الخصام ، لأنه صلوات الله وسلامه عليه فسر كلامه على مراده وهو الرؤية العينية التي تكون بالجارحة ، وما ادعى المعتزلة أنه المتمشي مع العقل هو خلاف ما أراد الرسول ﷺ ، وهل يقول عاقل إن الرسول ﷺ يقول شيئاً يخالف المعقول ، لكن الذي حمل المعتزلة على هذا المسلك الخاطىء هو التمشي مع أصلهم الفاسد وهو تجريد الذات الألهية وتعطيلها عن جميع الصفات ، وما ذكر من الأمثلة على أن الرؤية تأتي بمعنى العلم فهو مسلم ، إذ لا ينكر أحد من أهل اللغة أن الرؤية تأتي بمعنى العلم وبمعنى المشاهدة ، ولكن لكل منهما مواضعه وحالاته التي يستعمل فيها وهي ظاهرة لا تخفى على من له أدنى معرفة باللغة .

وقد رد الدارمي على بشر المريسي حين أقر بصحة حديث الرؤية ثم قال : لكنه ليس على معنى قول المشبهة وذهب يؤوله على معنى العلم فقال : (أقررت بالحديث وأثبته عن رسول الله ﷺ فأخذ الحديث بحلقك لما أن رسول الله

---

(١) صحيح مسلم ٤/٢٢٤٥ ، وسنن الترمذي ٣/٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢) صحيح البخاري ٤/٢٠٠ .

ﷺ قد قرن التفسير بالحديث فأوضحه ولخصه لجمعها جميعاً في إسناد واحد حتى لم يدع لمتأول فيه مقالاً ، وأخبرنا أنه رؤية العيان نصاً كما توهم هؤلاء الذين تسميهم بجهلك مشبهة . فالتفسير فيه مأثور مع الحديث وأنت تفسره بخلاق ما فسره الرسول ﷺ من غير أثر تأثره عمن هو أعلم منك فأي شقي من الأشقياء ، وأي غوي من الأغوياء يترك تفسير رسول الله ﷺ المقرون بحديثه المعقول عند العلماء الذي يصدقه ناطق الكتاب ، ثم يقبل تفسيرك المحال الذي لا تأثره إلا عمن هو أجهل منك وأضل . أليس قد أقررت أن النبي ﷺ قال : « ترون ربكم لا تضامون فيه كما لا تضامون في رؤية الشمس والقمر » وإنما قال النبي ﷺ لأصحابه لا تشكون يوم القيامة في رؤيته ، وهذا التفسير مع ما فيه من معاندة الرسول ﷺ فهو محال خارج عن المعقول لأن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن والكافر يوم القيامة فكل مؤمن وكافر يومئذ يعلم أنه ربهم لا يعتريهم في ذلك شك فيقبل الله ذلك من المؤمنين ، ولا يقبله من الكافرين ، ولا يعذرهم بمعرفتهم ويقينهم به في ذلك اليوم فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب ؟ إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتريه في ربوبيته شك . أو ما علمت أيها المريسي أنه من مات ولم يعرف قبل موته أن الله ربه في حياته حتى يعرفه بعد مماته فإنه يموت كافراً ومصيره إلى النار أبداً ؟ ولن ينفعه الإيمان بالله يوم القيامة بما يرى من آياته إن لم يكن آمن به قبل ؟ فما موضع بشرى رسول الله ﷺ المؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة ؟ إذ كل مؤمن وكافر في الرؤية يومئذ سواء عندك ، إذ كل لا يعتريه فيه شك ولا ريبة .

أولم تسمع أيها المريسي قوله تعالى : ﴿ ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون ﴾[1] ﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق ؟

(١) سورة السجدة آية ١٢ .

قالوا بلى وربنا ﴾[1] فقد أخبر الله عن الكفار أنهم يومئذ موقنون فكيف المؤمنون من أصحاب رسول الله ﷺ الذين سألوه : هل نرى ربنا ؟ وقد علموا قبل أن يسألوه أن الله ربهم لا يعتريهم في ذلك شك ولا ريبة . أو لم تسمع ما قال الله : ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ﴾[2] يقال في تفسيره إنه طلوع الشمس من مغربها فإذا لم ينفع الرجل إيمانه عند الآيات في الدنيا فكيف ينفعه يوم القيامة فيستحق به النظر إلى الله ؟ فاعقل أيها المريسي ما يجلب عليك كلامك من الحجج الآخذة بحلقك)[3] .

وقد بين الدارمي في رده هذا على بشر عدم صلاحية حمل الرؤية الواردة في الحديث الشريف على معنى العلم لتفسيرها من قبل الرسول ﷺ ، ثم إن حملها على العلم لا يستقيم لضرورة حصول العلم قبل الموت لكل مؤمن ، ومن بشرهم الرسول ﷺ بذلك قد حصل لهم العلم اليقيني قطعاً . ولا يليق أن يبشرهم ﷺ بما هو حاصل لهم أنه سيحصل لهم . والقول بأنه اقتصر على مفعول واحد في قوله : « سترون ربكم » وهو بمعنى العلم توسعاً ومجازاً مردود لأنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي ، وليس هناك ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي ، إلا استحالة الرؤية على الله تعالى عند المعتزلة ومن على مذهبهم ، وهذا مردود ، فيجب الحمل على الأصل بأن يكون بمعنى المشاهدة ، والله أعلم .

---

(١) سورة الأنعام آية ٣٠ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٥٨ .

(٣) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٥٦ ، ٥٧ .

الخاتمـــــة

بعد هذا العرض لموضوع رؤية الله تعالى ، ذلك العرض المتواضع ، والـذي حرصت فيه كل الحرص على استقصاء كل ما قيل حول مسائله التي تطرقت إليها أثناء البحث ملتمساً الصواب ، فإن كنت قد وفقت إليه في أثناء بحثي فذلك ما أقصد وهو فضل من الله تعالى عليّ . وإن جانبته فذلك من نفسي ومن الشيطـان أسأل الله أن يعيـذني من نفسي ومـن الشيطـان ، وبحسبي أنني لم آل جهـداً ولم أدخر وسعاً في سبيل استقصاء المسائل وتتبعهـا ناشداً الصواب وملتـمسا له ، والله على ما أقول شهيد .

والآن وقـد اختتـمت هذا الموضوع أرى من الـواجب علي أن أقـدم نتيجـة مختصرة كل الاختصار لمن يحب الاطـلاع على النتائـج دون الأطـوار التـي سبـقتها ، فأقول : إنه قد اتضح لي أثناء هذا البحث نتائج مهمة تبدأ بتعـدد معنـى النظـر وأن المرئيات المضيئة والمتلونة ترتسم بالعين بوساطة الضوء .

ثم إن من يحكِّم عقله تبعاً لهواه بعيداً عن الـنصوص يضل الصواب ، ومـن لا يتقيد بمعاني الألفاظ العربية واستعمـالاتها لا يصعب عليـه رد أي دليـل بتأويلـه عمـا يخالفـه إلى ما يوافـق هواه ، إذا كان لا يلتـزم بالقواعـد العربيـة واشتقاقـــاتها السليمة ، لأن من يبحث عن الدليل بعد أن يعتقد لا تقع عينه ، ولا ينفتح ذهنه إلا على ما يخدم معتقـده في نظـره ولـو كان في الواقـع بعيـداً عمـا يحملـه عليـه . بخلاف من يبحث عن الدليل الصحيح ليبني معتقـده عليـه . لذا فالأول يسهـل إبطال معتقده بخلاف الثاني .

ثم إن استخدام العقل وحده في الاستدلال على قضية واحدة نفياً وإثباتـاً ، لا يلزم أحد المستدلين الآخر على قبول استدلاله ، لأن كلاً يقـول العقـل معـي ،

وخلافه ما خالفني فتتقابل الأدلة العقلية كل يستمسك بمعتقده على استدلاله . فلا فصل إلا بالسمع وحده أولاً وآخراً .

ثم إن من لا يحترز من خصومه ومسالكهم في كل طريق من طرقهم الملتوية التي يبنون عليها المعتقدات المخالفة للنصوص فيسلك مسلكاً من مسالكهم يصعب عليه مخالفتهم والرد عليهم .

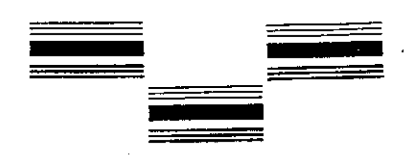
ولقد تبين لي مع كثرة الخلاف أن الله تعالى لم ير ولا يرى في الدنيا بالأبصار الجارحة مع جواز ذلك ، وأنه لم يره موسى عليه السلام ولا محمد ﷺ ، وإن رؤيته تقع في الدنيا بالقلب والمنام وتتغير تبعاً لإيمان الرائي قوةً وضعفاً ، وليس الرب تبارك وتعالى كما يرى في هاتين الحالتين .

ثم إنه تعالى يرى يوم القيامة رؤية عامة بأعين الرؤوس يراه أهل الموقف وليست رؤية حقيقية للذات المقدسة التي رؤيتها أعلى نعيم أهل الجنة ، فلا يقال إن غير المؤمنين يرى ذات الباري تعالى وتقدس . إذ الرؤية الحقيقية التي فيها النعيم خاصة بالمؤمنين بعد دخولهم الجنة . والله أسأل أن يمن علينا برؤيته إنه على كل شيء قدير .

وقد اختلف في هذه العقيدة وبيان نوعها ، أهي من الكمالات الواجبة أم من التنزيهات المستحيلة أم من الجائزات ؟ وقد تبين من تصوير المذاهب المختلفة . أنها على رأي النفاة من باب التنزيهات ، لأنها في نظرهم تستلزم لوازم كلها محالة في حقه تعالى كالجهة وتحديد المسافة إلى غير ذلك ، وهي نقائص على رأيهم والنقائص تستحيل على الله تعالى فينزه عنها .

وعلى رأي المثبتين هي من الجائزات إذ مبلغ القول أنها ممكنة ولا يمنع منها مانع ، ثم هي واقعة للوعد بها من الله تعالى ومن رسوله ﷺ في مواضع كثيرة من كتابه تعالى وسنة رسوله ﷺ .

هذا وأسأل الله الكريم رب العرش العظيم أن يجعل خير أعمالنا خواتمها وأسعد أيامنا يوم لقائه إنه ولي ذلك والقادر عليه ، وصلى الله وسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله النبي الأمين وعلى آله الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .



المراجـــع

١ ـــ القرآن الكريم .

الآجري أبو بكر محمد بن الحسين

٢ ـــ الشريعة ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، الطبعة الأولى ، مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٦٩هـ ـــ ١٩٥٠م .

الألوسي محمود بن عبد الله

٣ ـــ روح المعاني ، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار الطباعة المنيرية ، بيروت ، لبنان .

الألوسي نعمان بن محمود

٤ ـــ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ، مطبعة المدني سنة ١٣٨١هـ ـــ ١٩٦١م .

الآمدي سيف الدين

٥ ـــ غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة سنة ١٣٩١هـ ـــ ١٩٧١م .

إبراهيم إبراهيم هلال

٦ ـــ ولاية الله والطريق إليها دراسة وتحقيق لكتاب « قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني » ، دار الكتب الحديثة .

الأبيوردي أبو المظفر محمد بن أحمد بن إسحق

٧ ـــ الديوان ، تحقيق : الدكتور عمر الأسعد ، مطبعة زيد بن ثابت ، دمشق . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، سنة ١٣٩٥هـ ـــ ١٩٧٥م .

إحسان محمد دحلان

٨ ــ سراج الطالبين على مناهج العابدين إلى جنة رب العالمين للغزالي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ ــ ١٩٥٥م .

أحمد بن حجر آل بوطامي آل بن علي

٩ ــ العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة المرضية ، الطبعة الأولى ، بيروت سنة ١٩٧٠م .

أحمد رضا

١٠ــ معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت سنة ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٨م .

أحمد محمد شاكر

١١ــ شرح المسند للإمام أحمد بن حنبل ووضع فهارسه ، دار المعارف بمصر سنة ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م .

الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل

١٢ــ الإبانة عن أصول الديانة ، عنيت بنشره ومراجعة أصوله والتعليق عليه : إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك رقم ١ ، الأزهر ، القاهرة .

١٣ــ كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور : حمودة غرابة ، مطبعة مصر سنة ١٩٥٥م .

١٤ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق : محي الدين عبد الحميد ، وملتزم الطبع والنشر : مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م .

الأعشى ميمون بن قيس

١٥ــ الديوان ، دار صادر ، بيروت ، وبشرح وتعليق الدكتور : م. محمد حسين ، المطبعة النموذجية .

امرؤ القيس

١٦ــ شرح الديوان ، منشورات دار الفكر ، بيروت سنة ١٩٦٨م .

أوس بن حجر

١٧ــ الديوان ، تحقيق وشرح الدكتور : محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م .

الباجوري إبراهيم

١٨ــ شرح جوهرة التوحيد ، نسقه وخرج أحاديثه : محمد أديب الكيلاني ، وعبد الكريم تتان ، راجعه وقدم له فضيلة الأستاذ : عبد الكريم الرفاعي ، مكتبة الغزالي سنة ١٣٩٢هـ ــ ١٩٧٢م .

الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب

١٩ــ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق وتعليق وتقديم : محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٢هـ ــ ١٩٦٣م .

٢٠ــ كتاب التمهيد ، تحقيق : الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧م .

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم

٢١ــ الجامع الصحيح ، مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٣م .

البروسوي الشيخ إسماعيل حقي

٢٢ــ تفسير روح البيان ، دار سعادت مطبعة عثمانية سنة ١٣٣٠هـ .

البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي

٢٣ــ كتاب أصول الدين ، استنبول ، مطبعة الدولة ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦هـ ــ ١٩٢٨م .

٢٤ــ الفرق بين الفرق ، حقق أصوله ، وفصله ، وضبط مشكله ، وعلق حواشيه : محمد محيي الدين عبد الحميد ، الناشر : مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر ، مطبعة المدني بدون تاريخ .

البوطي محمد سعيد رمضان

٢٥ــ كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق ، الطبعة الثانية : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٩٠هـ .

الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة

٢٦ــ السنن وهي الجامع الصحيح ، ضبطه وراجع أصوله وصححه : عبد الرحمن محمد عثمان ، دار الفكر ، الطبعة الثانية : سنة ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م .

التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر

٢٧ــ شرح العقائد النسفية ، أعادت طبعه بالأوفست ، مكتبة المثنى ببغداد ، سنة ١٣٢٦هـ .

٢٨ــ شرح المقاصد ، طبعة دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة الزاهرة أيام السلطان عبد المجيد خان ، سنة ١٢٧٧هـ ، وطبعة ثانية سنة ١٣٠٥هـ .

ابن تيمية ، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام

٢٩ــ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة القرامطة والباطنية المنعوت بالسبعينية ، مخطوط ، في مكتبة قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة بمكة المكرمة تحت رقم (١٤٦٨) .

٣٠ــ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، أو نقض تأسيس الجهمية ، تصحيح وتكميل وتعليق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، الطبعة الأولى ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرمة سنة ١٣٩١هـ .

٣١ــ التوسل والوسيلة ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان سنة ١٣٩٠هـ ــ ١٩٧٠م .
٣٢ــ درء تعارض العقل والنقل ، طبعة دار الكتب سنة ١٩٧١م .
٣٣ــ شرح العقيدة الأصفهانية ، تقديم حسنين محمد مخلوف ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الأولى .
٣٤ــ مجموعة الرسائل الكبرى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ ــ ١٩٧٢م .
٣٥ــ مجموعة الرسائل والمسائل ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، لجنة التراث العربي .
٣٦ــ مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد ، الطبعة الأولى ، مطابع الرياض سنة ١٣٨٢هـ .
٣٧ــ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٠هـ ــ ١٩٥١م .

الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد

٣٨ــ شرح المواقف ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ ــ ١٩٠٧م ، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر .

جرير بن عطية الخطفي

٣٩ــ الديوان ، دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت سنة ١٣٧٩هـ ــ ١٩٦٠م .

الجويني أبو المعالي عبد الملك

٤٠ــ كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق : الدكتور

محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٥٠م .

٤١ــ العقيدة النظامية ، تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري ، ناشرها مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ ــ ١٩٤٨م .

حاتم الطائي

٤٢ــ الديوان ، شرح إبراهيم الجزيني ، دار الكتب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨م .

حاجي خليفة عبد الله كاتب جلبي

٤٣ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون أعاد طبعه بالأوفست ، مكتبة المثنى ببغداد .

ابن حجر أحمد بن علي

٤٤ــ فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه ونبه على أرقامها في كل حديث : محمد فؤاد عبد الباقي ، قام بإخراجه وتصحيحه والإشراف على طبعه : محيي الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، القاهرة .

ابن أبي الحديد

٤٥ــ شرح نهج البلاغة ، تحقيق : حسن تميم ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت سنة ١٩٦٣م .

ابن حزم أبو محمد علي

٤٦ــ كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، طبعة سنة ١٣٢١هـ .

حسان بن ثابت الأنصاري

٤٧ــ الديوان ، بشرح عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة سنة ١٣٤٧هـ ــ ١٩٢٩م .

حسين أفندي الجسر

٤٨ــ كتاب الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ، الطبعة الأولى ، المطبعة العامرة المليجية سنة ١٣٣٨هـ .

الحطيئة أبو مليكة جرول بن أوس

٤٩ــ الديوان ، بشرح ابن السكيت والسكري والبستاني ، تحقيق : نعمان أمين طه ، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٨هـ ــ ١٩٥٨م .

ابن حنبل أبو عبد الله أحمد الشيباني

٥٠ــ الرد على الزنادقة والجهمية ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة سنة ١٣٩٣هـ .

٥١ــ مسند الإمام أحمد بن حنبل ، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، دار صادر للطباعة النشر ، بيروت .

ابن حنبل عبد الله بن الإمام أحمد

٥٢ــ كتاب السنة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، مكة المكرمة سنة ١٣٤٩هـ .

الخازن علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي

٥٣ــ لباب التأويل في معاني التنزيل ، بهامشه تفسير البغوي ــ المسمى معالم التنزيل ، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

ابن خزيمة محمد بن إسحاق

٥٤ــ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في تنزيله الذي أنزله على نبيه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيه ، نقل الأخبار الثابتة الصحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في الإسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار الثقات ، راجعه وعلق عليه الدكتور : محمد خليل

الهراس ، دار الفكر ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ ـــ ١٩٧٣م .
الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد
٥٥ـــ معالم السنن ، وهو شرح سنن أبي داود ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢هـ ـــ ١٩٣٣م ، طبعه وصححه : محمد راغب الطباخ في مطبعته العلمية بحلب .
الخياط أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي
٥٦ـــ كتاب الانتصار والرد على ابن الروند الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٥٧م .
الدارمي عثمان بن سعيد
٥٧ـــ الرد على الجهمية ، منشور عن النسخة الخطية المحفوظة في مكتبة كوبلي بإستانبول ، نشرها لأول مرة مع مقدمة وتعليقات بالألمانية : جوستا فيتستام مكتبة ليدن سنة ١٩٦٠م .
٥٨ـــ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، مطبعة أنصار السنة المحمدية ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٨هـ .
أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني
٥٩ـــ السنن ، عليه تعليق لفضيلة الأستاذ : أحمد سعد علي ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ ـــ ١٩٥٢م ، ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .
الذهبي
٦٠ـــ المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال ، وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية ، تحقيق وتعليق : محب الدين الخطيب .

الرازي محمد بن عمر

٦١ــ كتاب الأربعين في أصول الدين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر أباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣م .

٦٢ــ التفسير الكبير ، المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٧هـ ــ ١٩٣٨م .

ابن رشد

٦٣ــ مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ، تقديم وتحقيق : الدكتور محمود قاسم ، ملتزم الطبع والنشر : مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة .

الزركلي خير الدين

٦٤ــ الأعلام ــ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، الطبعة الثانية ، مطبعة كوستانسوماس وشركاه سنة ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٤

ابن زكريا أحمد بن فارس

٦٥ــ معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٣٦٦هـ .

الزمخشري محمود بن عمر

٦٦ــ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل وهو تفسير القرآن الكريم مع كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الأسكندري المالكي ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، النهضة المصرية ، وطبعة أخرى : مطبعة الاستقامة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٣م .

زهدي جار الله

٦٧ــ المعتزلة ، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت سنة ١٩٧٤م .

السبكي أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي

٦٨ــ طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق : محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٥م ، عيسى البابي الحلبي وشركاه .

سركيس يوسف اليان

٦٩ــ معجم المطبوعات العربية والمعربة ، وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمحة من ترجمتهم ، وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة الهجرية ١٣٣٩هـ الموافقة لسنة ١٩١٩م ، يطلب من مكتبة يوسف اليان سركيس وأولاده بشارع الفجالة ، بمصر ، مطبعة سركيس بمصر سنة ١٣٤٦هـ ــ ١٩٢٨م .

سزكين فؤاد

٧٠ــ تاريخ التراث العربي ، بنقله إلى العربية فهمي أبو الفضل ، راجعه الدكتور محمد فهمي حجازي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة سنة ١٩٧١م .

أبو السعود ابن محمد العمادي الحنفي

٧١ــ تفسير أبي السعود ، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، مطبعة السعادة ، القاهرة .

السفاريني محمد بن أحمد

٧٢ــ لوامع الأنوار البهية ، وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في العقد الفرقة المرضية ، أخذت تعليقات هذا الكتاب من التعليقات التي علق بها على النسخة المخطوطة مفتي الديار النجدية الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين والشيخ سليمان بن سحمان وغيرهما من أهل العلم ، طبع على نفقة الشيخ علي آل ثاني حاكم قطر ، وقف لله تعالى .

السلمان عبد العزيز المحمد

٧٣ـــ الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ، الطبعة الثانية شركة مطابع الجزيزة ، الرياض ، الملز .

ابن سيدة علي بن إسماعيل

٧٤ـــ المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ، تحقيق : مصطفى السقا ـــ والدكتور حسين نصار مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ ـــ ١٩٥٨م .

الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس

٧٥ـــ الأم ، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه : محمد زهري النجار ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ ـــ ١٩٧٣م .

الشنقيطي أحمد بن الأمين

٧٦ـــ شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت .

الشوكاني محمد بن علي بن محمد

٧٧ـــ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، الطبعة الثانية مصطفى البابي الحلبي وشركاه ، سنة ١٣٨٣هـ ـــ ١٩٦٤م .

الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد

٧٨ـــ الملل والنحل ، تحقيق الأستاذ : عبد العزيز محمد الوكيل ، الناشر : مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، شارع جواد حسني ، القاهرة دار الاتحاد العربي للطباعة سنة ١٣٨٧هـ ـــ ١٩٦٨م .

٧٩ـــ نهاية الإقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد خيوم ، الناشر : مكتبة المثنى ببغداد .

الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن

٨٠ــ مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار مكتبة الحياة ، بيروت سنة ١٣٨٠هـ ــ ١٩٦١م .

الطبري أبو جعفر محمد بن جرير

٨١ــ جامع البيان في تفسير القرآن ، وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، أعيدت طبعة بالأوفست سنة ١٣٩٢هـ ــ ١٩٧٢م .

الطوسي أبو نصر السراج

٨٢ــ اللمع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه : الدكتور عبد الحليم محمود ، طبعة عبد الباقي سرور ، ملتزم الطبع والنشر دار الكتب الحديثة بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٨٠هـ ــ ١٩٦٠م .

ابن عباد الصاحب إسماعيل

٨٣ــ الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل ــ ضمن نفائس المخطوطات ، بتحقيق : محمد حسن آل ياسين ، منشورات مكتبة النهضة بغداد ، بغداد مطبعة دار التضامن الطبعة الثانية ، سنة ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٣م .

عباس حسن

٨٤ــ النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .

عبد الباقي محمد فؤاد

٨٥ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي الهمذاني

٨٦ـ شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور : عبد الكريم عثمان ، الناشر مكتبة وهبة مطبعة الاستقلال الكبرى ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

٨٧ـ متشابه القرآن ، تحقيق الدكتور : عدنان محمد زرزور بجامعة دمشق ، دار التراث ، القاهرة ، دار النصر للطباعة .

٨٨ـ « المختصر في أصول الدين » رسالة ضمن « رسائل العدل والتوحيد » ، تحقيق : محمد عمارة ، طبعة مؤسسة دار الهلال سنة ١٩٧١م .

٨٩ـ المغني في باب التوحيد والعدل ، تحقيق الدكتور : أبو الوفاء الغنيمي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر .

ابن العربي المالكي

٩٠ـ شرح صحيح الترمذي ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٤م .

ابن أبي العز الحنفي صدر الدين علي بن علي بن محمد

٩١ـ شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، الناشر : مكتبة الرياض الحديثة ، الطبعة الثانية بمصر بدون تاريخ .

عمر بن أبي ربيعة

٩٢ـ ديوان عمر ، دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت سنة ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م .

الغزالي أبو حامد محمد بن محمد

٩٣ـ إحياء علوم الدين ، وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار لعبد الرحيم بن الحسين العراقي ، الناشر : مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، سنة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م .

٩٤ـــ الاقتصاد في الاعتقاد ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، الطبعة الأخيرة بمصر سنة ١٣٨٥هـ ـــ ١٩٦٦م .
٩٥ـــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق الدكتور : سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وأولاده ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨١هـ ـــ ١٩٦١م .

ابن فياض زيد بن عبد العزيز

٩٦ـــ الروضة الندية ، شرح الواسطية ، مطابع الرياض ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ .

القاري ملا علي

٩٧ـــ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، طبع بمطبعة : دار الكتب العربية الكبرى ، مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر سنة ١٣٢٧هـ .

القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري

٩٨ـــ الجامع لأحكام القرآن ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٧هـ ـــ ١٩٦٧م .

ابن القيم أبوعبد الله محمد بن أبي بكر

٩٩ـــ أعلام الموقعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه : طه عبد الرءوف سعد ، الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية ، طبعة جديدة : شركة الطباعة الفنية المتحدة محرم سنة ١٣٨٨هـ ـــ ١٩٦٨م .
١٠٠ـــ بدائع الفوائد ، طبعة دار الطباعة المنيرية ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ .
١٠١ـــ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، تصحيح وتعليق : الشيخ محمود حسن ربيع ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٨١هـ ـــ ١٩٦٢م .
١٠٢ـــ زاد المعاد في هدي خير العباد ، طبعة دار الفكر الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ ـــ ١٩٧٢م .

١٠٣ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، بتحقيق وتعليق : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة سنة ١٣٧٥هـ ــ ١٩٥٦م .

كارل بروكلمان

١٠٤ــ تاريخ الأدب العربي ، نقله إلى العربية الدكتور : عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية سنة ١٩٧١م .

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل

١٠٥ــ تفسير القرآن العظيم ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، بيروت سنة ١٣٨٩هـ ــ ١٩٧٠م .

كحالة عمر رضا

١٠٦ــ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية ، مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٧٦هـ ــ ١٩٥٧م .

الكلنبوي إسماعيل

١٠٧ــ حاشية على شرح جلال الدين الدواني الديفي ، وبهامشه حاشيتين للمولى المرجاني ، والخلخالي ، دار سعادة خورشيد مطبعة سي : ديون عمومية قارشو. سنده نومرو (١٢) ، ١٣١٧هـ .

الكليني

١٠٨ــ أصول الكافي ، شرح وتقديم وتعليق وتصحيح : عبد الحسين بن عبد الله المظفر ، مطبعة النجف سنة ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٧م .

الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد بن محمود

١٠٩ــ كتاب التوحيد ، تحقيق : الدكتور فتح الله خليف ، طبعة دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني

١١٠ــ سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب

العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، سنة ١٣٧٢هـ ـــ ١٩٥١م .

ابن مالك جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، الأندلسي الدمشقي

١١١ـــ متن الكافية الشافية في علم العربية ، مطبعة الهلال بالفجالة بمصر .

المباركفوري أبو العلى محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم

١١٢ـــ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، ضبطه وراجع أصوله وصححه : عبد الرحمن محمد عثمان ، الناشر : محمد عبد المحسن الكتبي ، مطبعة الاعتماد ، مطبعة الفجالة الجديدة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

محمد رشيد رضا

١١٣ـــ تفسير القرآن الكريم ـــ الشهير بتفسير المنار ، دار المنار ، الطبعة الثانية بمصر سنة ١٣٣٧هـ .

محمد فريد وجدي

١١٤ـــ دائرة معارف القرن العشرين ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري

١١٥ـــ صحيح مسلم ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ ـــ ١٩٥٥م .

ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري

١١٦ـــ لسان العرب ، دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت سنة ١٣٧٥هـ ـــ ١٩٥٦م .

الموسوي أبو الحسن محمد الرضي

١١٧ـــ نهج البلاغة ، بشرح الأستاذ محمد عبده ، منشورات مكتبة الأندلس ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ ـــ ١٩٥٤م .

الموصلي الشيخ محمد

١١٨ـــ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة للإمام ابن القيم دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

الميداني أحمد بن إبراهيم النيسابوري

١١٩ـــ مجمع الأمثال ، حققه وفصله وضبط غرائبه وعلق حواشيه : محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٩هـ ـــ ١٩٥٩م .

الميرغني عبد الله بن إبراهيم

١٢٠ـــ كنز الفوائد على شرح بحر العقائد ، مخطوطة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الشريعة بمكة الكرمة تحت رقم (٤٥٢) .

النابغة الذبياني

١٢١ـــ ديوانه ، تحقيق وشرح : كرم البستاني ، دار صادر للطباعة والنشر ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت سنة ١٣٧٩هـ ـــ ١٩٦٠م .

نادر الدكتور البير نصري

١٢٢ـــ فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الأسبقين ، مطبعة دار نشر الثقافة الإسكندرية بدون تاريخ .

النسفي أبو حفص عمر بن محمد

١٢٣ ـــ التفسير ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .

النشار علي سامي وعصام الدين محمد علي (تحقيق وتعليق) .

١٢٤ـــ الفرق وطبقات المعتزلة ، دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م .

النووي مسلم يحي بن شرف

١٢٥ـــ صحيح مسلم بشرح النووي ، المطبعة المصرية ومكتبتها ، القاهرة سنة ١٣٤٩هـ .

الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد

١٢٦ـ أسباب النزول، يطلب من دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، سنة ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م .

ونسنك الدكتور ، أ. ي.

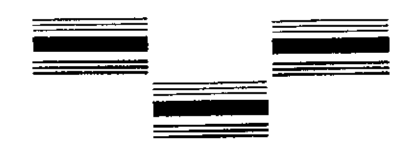
١٢٧ـ ناشر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، وهــو للفيــف من المستشرقين مكتبة إبريل في مدينة ليدن سنة ١٩٣٦م .

الهيثمي علي بن أبي بكر

١٢٨ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، بتحرير الحافظين الجليلين : العراقي ، وابـن حجر ، مكتبة القدس ، القاهرة سنة ١٣٥٢هـ .

اليحصبي أبو الفضل عياض بن موسى

١٢٩ـ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ، شركـة ومكتبـة ومطبعـة البـابي الحلبي وأولاده بمصر ، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م .



فهرس الموضوعـــات

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

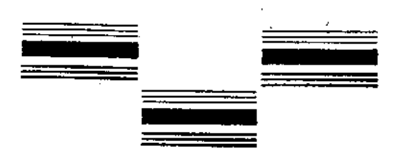
الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضــــوع	الصفحة

الموضــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة





مؤسسة مكة للطباعة والإعلام (مطابع الندوة)
مكة المكرمة - ☎ ٥٣٠٣٠٥٤